Die Ahndungslehre von J. Fr. Fries

in ihren historischen und systematischen Zusammenhängen dargestellt sowie in ihrer Bedeutung für die prinzipielle Theologie kritisch gewürdigt

oder

Die Verbindung von Religion und Sittlichkeit mit der Ästhetik bei Fries

unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu Kant, Schiller und Jacobi

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde der hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Georg Weiß

aus Bückeburg

Marburg 1912

Von der theologischen Fakultät angenommen am 24. Juli 1911.

Die vollständige Arbeit erscheint im Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen im Umfange von 188 Seiten.

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

1. Die Stärke unserer Zeit liegt weniger in der Aufstellung großzügiger umfassender Systeme, der Entdeckung genialer, tiefdringender und tragfähiger Ideen und Thesen, als in sorgfältigen und scharfsinnigen Zergliederungen, in den exakten empirischen Einzelbeobachtungen und darauf sich gründenden Erfindungen und Hypothesen, in genauester Durchdringung von Einzelproblemen, in feinsinniger Erfassung des Seelenlebens in allen seinen Verzweigungen und Verschlingungen, im Nach- und Miterleben fremden Geisteslebens, kurzum wie in allen empirischen Wissenschaften, so auch in der Psychologie. Jedoch macht sich in jüngster Zeit eine starke Betonung der Einheit des Geisteslebens und damit zugleich ein lebhaftes Erwachen des systematischen Triebes sowie eine Hinwendung zur Spekulation vielfach geltend. Deshalb ist es nur natürlich, wenn man heute wieder auf eine Philosophie zurückgreift, die den Anspruch erhebt, alle diese „Vorzüge“ in sich zu vereinigen, die von Jakob Friedrich Fries.

2. Und noch in einer anderen Hinsicht kommt diese der Stimmung unserer Zeit entgegen. Die neue Hinwendung zu dem Geistesleben im engeren Sinne als zu dem wahren Born des Lebens ist vielfach nichts anderes als die Vertiefung und Bildung des ästhetischen Gefühls, fast überall aber klingt das Ästhetische als Unterton an. Das ästhetische Erleben wird die Brücke für das „moderne Verständnis“ von Religion, Sittlichkeit, Geschichte, Natur, usw., ja es wird nur allzuhäufig — schon von D. Fr. Strauß — als vollgültiger Ersatz für die Religion angeboten und hingenommen. Nun bildet aber auch in der Friesschen Philosophie das ästhetische Verhalten im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen die Grundlage für fast alle Zweige des praktischen Geisteslebens oder besser noch das Mittel ihrer Verbindung. So treten also das ästhetische Erleben und die Kunst in enge Beziehungen zu Religion und Sittlichkeit. Diese Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit mit Ästhetik lag freilich auch damals im Geiste der Zeit. Bei fast allen romantisch

und spekulativ gerichteten Zeitgenossen von Fries, bei Bouterwek, Solger, Schlegel, Schelling, Schleiermacher, Hegel usw., finden wir sie in immer neuen Modifikationen wieder. Aber diese spekulativ fundierten Philosophien ziehen unser vorwiegend empirisch gerichtetes Zeitalter nicht so an wie Fries' mehr psychologisch-erkenntniskritisch orientiertes System.

3. Nun ist freilich häufig besonders das Verhältnis von Religion und Kunst bei Fries fälschlich dahin beurteilt, daß „der Unterschied der Religion von der Kunst völlig verschwinde". (Zeller Theol. Jahrbücher 1845, S. 54 und F. Chr. Baur, Kirchengesch. des 19. Jahrh. S. 212ff., ähnlich Heinr. Holtzmann, „Die Entwicklung des ästhetischen Religionsbegriffes" in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1876 S. 8: „Die Religion als ästhetisches Gefühl" und Landerer, Neueste Dogmengeschichte S. 78f., wo er Jacobi, Fries und de Wette unter der Überschrift: „Der ästhetische Rationalismus" behandelt). Dasselbe Urteil trifft dann natürlich auch seine Schüler, Apelt, de Wette usw. Nach Holtzmann hat sogar de Wette erst diese bei Fries noch schwankende und flüssige Theorie prinzipiell klar erfaßt und weiter ausgebildet, s. a. a. O. S. 7, 9—11. Die Klarlegung dieser Frage erweist sich aber gerade jetzt als unbedingt erforderlich, da neben einer philosophischen neufriesischen Schule auch eine solche theologische erstanden ist, deren Begründer Rudolf Otto[1]) ist, dem sich Wilhelm Bousset angeschlossen hat. Diese treten mit Begeisterung nicht nur für Fries' philosophische Methode, sondern in der Hauptsache auch für seine Ergebnisse ein, insbesondere für seine Religionsphilosophie, in der sie den geeignetesten Unterbau für die Arbeit der heutigen wissenschaftlichen Theologie zu finden meinen. Deshalb knüpfen sie auch an den bekannten Theologen de Wette (1780—1849) an, der die Anwendung der Friesschen Philosophie auf die Theologie zuerst vollzogen hat. Sie sehen in der Behauptung, daß Fries die Religion ästhetisiere, ein „ganz grobes Mißverständnis", gestehen jedoch zu, daß er die Ästhetik religionisiere[2]).

---

[1]) R. Otto, Kant-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Tübingen 1909. W. Bousset, ausführliche Besprechung von Ottos Buch in Theol. Rundschau. 1909, S. 419—488. Die neue Richtung hat eine allzuschroffe Abwehr durch K. Bornhausen in seinem Aufsatz „Wider den Neofriesianismus in der Theologie" (Zeitschr. f. Theol. u. K. 1910, S. 341—405) erfahren, in dem dieser einer reichlich großen Anzahl von Mißverständnissen erliegt. Mit ihm werden wir uns wiederholt auseinandersetzen, sofern es nicht schon Bousset in seiner Antwort (Ztsch. f. Th. K. 1911, Heft 2) getan hat. Daß aber Bornhausen trotzdem die schwächsten Punkte dieser Philosophie erkannt hat, zeigt außer dem genannten Aufsatz eine andere Abhandlung von demselben Verfasser: Das religiöse Apriori usw. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. Bd. 139.

[2]) Otto S. 113, Bousset, Einleitung zu Julius u. Evagoras. v. Fries 1910 S. XXVIII.

4. Diese „Religionisierung der Ästhetik" und zugleich die Verbindung der Ästhetik mit der Ethik vollzieht Fries in seiner Lehre von der Ahndung, deren anthropologische Grundlage die Lehre vom Gefühl ist. Zur vorläufigen Orientierung sei folgendes gesagt: Alles Interesse der Philosophie hängt nach Fries an den drei Ideen der Wahrheit, Güte und Schönheit[1]). Danach zerfällt die Vernunftkritik in die Kritik der erkennenden und in die der handelnden Vernunft und (diese wieder in die Kritik der handelnden Vernunft im engeren Sinne und) in die Ästhetik. Diese Dreiteilung entspricht ungefähr der kantischen Trias: Kritik 1. der spekulativen, 2. der praktischen Vernunft und 3. der Urteilskraft. Bei beiden erscheint als der Grundgegensatz der zwischen Erkennen und Handeln und fehlt die Religion als vollständig selbständiges Grundgebiet. Während aber bei Kant die Religion der Sittlichkeit angegliedert wird, ist sie nach Fries sowohl mit dem Erkennen wie mit der Sittlichkeit und der Ästhetik verknüpft. Das Erkennen liefert die religiösen Ideen, die Sittlichkeit deren praktische Belebung und die Ästhetik das Medium für ihr Auftreten im unmittelbaren Bewußtsein, die Gefühlsbestimmtheit. Dies letztere nennt Fries „Ahndung", nämlich: Ahndung des Ewigen im Endlichen durch die ästhetischen Gefühle des Schönen und Erhabenen. Und diese Ahndung kehrt wieder in einer anderen Trias, die für das Verständnis der Friesschen Philosophie noch wichtiger ist als die erste und drei verschiedene Arten der Erkenntnis bezeichnet. Es handelt sich um die drei verschiedenen „Überzeugungsweisen unserer Vernunft" [2]): Wissen, Glauben, Ahnden = das theoretische, das ideale und das gefühlsmäßige Erkennen.

Über dem Wissen von den Erscheinungen erhebt sich der Glaube an das Ewige, und die Ahndung vermittelt zwischen beiden, indem sie das Ewige in den Erscheinungen wiederfindet. So krönt sie das Ganze.

5. Dieser flüchtige Überblick zeigt jedenfalls deutlich, daß ein wirkliches Verständnis der Verbindung von Religion und Ästhetik bei Fries und deshalb auch ein haltbares Urteil über sie nicht durch eine gesonderte Darstellung der Ahndungslehre, sondern nur durch eine genaue Betrachtung dieser Lehre als Glied des Friesschen Systems erzielt werden kann. Es muß gezeigt werden, auf welchen Grundvoraussetzungen die Ahndungslehre ruht und aus welchen Grundelementen sie zusammengesetzt ist. Man darf nicht etwa wie bei Kant so auch bei Fries die Grundzüge seiner Philosophie als bekannt voraussetzen. Denn gerade auf der Unkenntnis dieser Voraussetzungen und der anthro-

[1]) N. Kr. I, 2. [2]) V. deutsch Phil. Art u. K. S. 48ff.

pologischen Grundlage beruhen die üblichen Mißverständnisse dieses eigenartigen Erzeugnisses des Friesschen Geistes. Daß durch die Ahndung auch Ästhetik und Sittlichkeit eng miteinander verbunden werden, wird erst im Laufe der Darstellung selbst klar. Ebenso hat die an die Darstellung sich anschließende kritische Würdigung zuerst von der Stellung der Ahndungslehre im System auszugehen, also mit der kritischen Betrachtung der Grundlagen des Systems überhaupt anzufangen, und sie dann erst auf ihren Gehalt an fruchtbaren Erkenntnissen unabhängig vom System zu prüfen. Ihren besonderen Charakter wird unsere Untersuchung in ihrem zweiten Teil dadurch erhalten, daß sie nicht in erster Linie den allgemeinen religionsphilosophischen Forschungen, sondern letztlich den Interessen der christlichen Religion und Theologie, sofern diese wirklich wissenschaftlich arbeitet, dienen will.

Es wird ferner allgemein darauf hingewiesen, daß Fries in seiner praktischen Philosophie, die uns hier besonders angeht, außer von seinem Lehrmeister Kant auch von Schiller und Jacobi beeinflußt sei. Aber eine eingehende Untersuchung über diese Zusammenhänge ist bisher noch nicht unternommen. Denn Elsenhans hat in seinem gründlichen Werk über „Fries und Kant" (II Bde. 1906) nur die theoretische Philosophie behandelt[1], ebenso setzen sich die neusten Arbeiten über Fries von W. Mechler und A. Kastil (s. Lit.-Verz.) nur mit der Friesschen Lösung des Erkenntnisproblems auseinander, und Otto hat sich zwar bemüht, Vorurteile über eine Abhängigkeit Fries von Jacobi zu widerlegen und auch an vielen Stellen auf die Einflüsse von Kant und Schiller und ihre Verarbeitung durch Fries hingewiesen, aber nicht im Einzelnen und systematisch eine Untersuchung des Verhältnisses von Fries zu den drei genannten Denkern inbezug auf die Ästhetik und ihr Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit durchgeführt, wie das ja auch nicht in seinem Plane lag. Nach dieser Seite hin soll, hoffe ich, vorliegende Arbeit ebenfalls eine Lücke ausfüllen. Die Einzeluntersuchung wird zeigen, daß auch hier die bisherigen Annahmen und Resultate nicht immer genügend begründet sind. So ergeben sich überraschende Resultate für das Verhältnis von Fries zu Schiller. Die meisten Anregungen und das größte Gedankenmaterial hat Fries auch in der praktischen Philosophie und Ästhetik von Kant übernommen, über den er

---

[1]) Deshalb berühre ich mich mit Elsenhans naturgemäß häufiger bei der Behandlung der allgemeinen Voraussetzungen und der Ideenlehre, habe aber alles selbständig nachgeprüft und das meiste auch in anderer Form, Reihenfolge und Ausführlichkeit gegeben. Die Arbeiten von Mechler und Kastil sind erst erschienen, nachdem ich meine Arbeit schon im wesentlichen abgeschlossen hatte. Ich habe mich auf einige wichtige Hinweise beschränkt.

das wahre Wort sprach [1]): „Immanuel Kant wendete seinen ausgezeichneten Tiefsinn ein langes Leben hindurch auf die Fortbildung der Philosophie — da versteht es sich eigentlich von selbst, daß wir Jüngeren bis auf den heutigen Tag . . . . nur seine Ansichten weiter ausbilden konnten. Laßt noch ein halbes Jahrhundert vergehen und dann die Geschichte der Philosophie schreiben, wie nahe werden wir um ihn zusammenrücken, unter den Strahlen seines Geistes vereint stehen, deren Licht die meisten von unseren Einzelheiten verschwinden macht."

Derselbe Fries glaubte aber auch in seiner „Neuen Kritik der Vernunft," wie besonders im Verständnis der Religion einen entscheidenden Schritt über Kant hinaus getan zu haben, eben durch die Ahndungslehre. Auf die Frage, mit welchem Recht er diesen Glauben hegte, möchte unsere Untersuchung etwas Licht werfen.

Auf „Fortbildungen" der Friesschen Philosophie durch seine Schüler, die Philosophen Apelt, Franke und vor allem den Theologen de Wette wird wiederholt hingewiesen. E. Fr. Apelt [2]) ist überhaupt seiner durchsichtigen Klarheit wegen sehr schätzenswert; von Franke hat die Untersuchung über das Gefühl [3]) besonderes Interesse für uns. Von de Wettes [4]) Bedeutung war oben schon die Rede.

---

[1]) Log. S. 638. Vgl. Von d. Ph. Art u. Kunst S. 31.

[2]) Metaphysik 1854. Religionsphilosophie 1860.

[3]) Das selbständige und reine Leben des Gefühls 1838.

[4]) Über Religion und Theologie 1815. Lehrbuch d. christl. Dogmatik II Bde 1813 und 1816. Über die Religion 1821 u. a. siehe Litt.-Verz.

A. Darstellung der Ahndungslehre.

I. Allgemeine philosophische Voraussetzungen.

Die Kenntnis des Verhältnisses von Psychologie und Vernunftkritik bei Fries ist die erste Vorbedingung für ein richtiges Verständnis seiner Philosophie. Denn hier liegt die Wurzel für die ganze eigentümlich Friesische Lösung der philosophischen Probleme, wie für die prinzipiellen Unterschiede von Kant.

1. a) Fries tadelt nämlich an Kant, daß dieser in der Kritik der Vernunft mit den Grundbegriffen der Logik und Psychologie in entscheidender Weise operiere, ohne vorher einen genauen Überblick und eine ausreichende Theorie dieser Begriffe und Vermögen aufgestellt zu haben[1]). Dieser Fehler habe dann nicht nur einzelne Risse, Lücken, Widersprüche im System zur Folge gehabt, sondern es auch verschuldet, daß es dem Ganzen „an Schluß, Rundung und dadurch an innerer Haltung und Einheit fehle". [Es bezieht sich dieser Vorwurf speziell auf das Verhältnis der Ästhetik zu dem übrigen System[2]).] Der Haupteinwand Fries' richtet sich sodann gegen Kants transzendentale Methode. Er behauptet, Kant vermenge unter dem Ausdruck „transzendentale Erkenntnis" fälschlich die reinen allgemeinen und notwendigen philosophischen Erkenntnisse mit der empirisch-psychologischen Beobachtung dieser Erkenntnisse durch innere Erfahrung[3]). Die transzendentale Erkenntnis sei nicht selbst a priori, sondern sie sei die „empirisch-psychologische" Erkenntnis der Erkenntnis a priori. Für Fries ist demnach „philosophische Anthropologie die einzige wissenschaftliche Quelle philosophischer Einsicht"[4]). Hinweg mit der sonderbaren Idiosynkrasie gegen alle Psychologie!

---

1) Vgl. Elsenhans, I, 1 ff. u. a. Mechler, D. Erkenntnislehre bei Fr. S. 1 f.
2) D. d. Ph. Art u. Kunst S. 36, Vorrede z. N. K. ² I, XXIX.
3) Log. S. 31 ff. 4) D. d. Ph. Art u. Kunst S. 21.

b) Kants Auffassung des Problems rührt nun aber nicht von jener angeblichen Verwechslung, auch nicht von einem Vorurteil gegen die Psychologie her, sondern ist das Ergebnis seiner Grunderwägungen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz die Grundpositionen Kants und den Sinn seiner Grundbegriffe[1]), die freilich auch bei ihm nicht völlig eindeutig sind. Transzendental heißt nach Kant die Erkenntnis, die sich nicht mit Gegenständen, sondern mit der kritischen Untersuchung der Erkenntnis selbst befaßt[2]). Sie erörtert also das philosophische Grundproblem: Wie ist (wissenschaftliche Natur-) Erkenntnis möglich oder wie ist (die in der Wissenschaft stetig fortschreitende) Erfahrung möglich[3])? Kant gebraucht nun den Begriff der Erfahrung in doppeltem Sinne: 1. zunächst in dem populären = empirische Synthesis (Sammlung) von Wahrnehmungen[4]), 2. später dann wie in der obigen Frage in dem kritisch-wissenschaftlichen Sinne = Synthesis von Wahrnehmungen nach notwendigen allgemeingültigen Gesetzen[4]). Ein solches notwendiges Gesetz ist also zwar in jedem Erfahrungsurteile II mit enthalten, aber ich lerne es nicht durch Erfahrung I und II, sondern umgekehrt, Erfahrung II wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs zur Wahrnehmung erzeugt[5]) (vgl. d. Unterschied v. objektiv gültigen Erfahrungsurteilen u. bloß subjektiv gültigen Wahrnehmungsurteilen[6]). Transzendentale Erkenntnis ist also die Erkenntnis derjenigen Grunderkenntnisse (der Anschauungsformen, Kategorien und daraus mittelst des transzendentalen Schematismus abgeleiteten Grundsätze[7])), durch die überhaupt erst wissenschaftliche Erfahrung möglich wird, oder der Bedingungen oder der Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung (II)[8]). Wegen ihrer völligen Unabhängigkeit von der Erfahrung (I) nennt Kant diese Erkenntnisse im Verstande ursprünglich erzeugte E. oder E. a priori[9]) (bekanntlich nicht im zeitlichen Sinne des Angeborenseins). Ihr Grundmerkmal ist (s. o.) das der unbedingten Notwendigkeit und strengen Allgemeingültigkeit[9]), während die bloße Erfahrung (I) nie Notwendigkeit und höchstens komparative Allgemeingültigkeit erreichen kann. (Und in bezug auf die in ihm liegende Wahrnehmung ist und bleibt jeder Erfahrungssatz (II) zufällig[10]).

---

1) Vgl. Bornhausen S. 348f. 2) Kr. d. r. V. S. 25.
3) Kr. d. r. V. 80f., 150ff. Prol. 276ff.
4) Kr. d. r. V. 1ff., 147, 165ff., 246ff. vgl. Cohen, Kommentar z. Kr. S. 14, 63, 87.
5) Prol. A. 305. 6) Prol. 298ff. 7) Kr. d. r. V. 176ff.
8) Kr. d. r. V. 126, 161, 168, 269 Prol. 37, 64, 67 u. a.
9) Kr. d. r. V. 3ff., 117, 198.
10) Kr. d. r. V. 241, 765 Prol. A. 305.

Deshalb ist es nach K. eine widersinnige Annahme[1]), daß die Auffindung und Sicherstellung der apriorischen Erkenntnis als solcher ein Geschäft der inneren Erfahrung, also der Psychologie sei, vielmehr ist nach ihm nicht nur die transzendentale Deduktion der apriorischen Erkenntnisse[2]), welche ihre Gebrauchsfähigkeit und -unentbehrlichkeit in dem Gebiet der Erfahrung (im Unterschied von den Ideen) erweisen soll, sondern auch ihre Entdeckung selbst, also die ganze transzendentale Erkenntnis, eine Erkenntnis a priori[2]). Denn diese Erkenntnis kommt durch Anwendung der Methode der Abstraktion auf einen fertigen Erfahrungsbegriff zustande, wobei sich schließlich die Apriorität gewisser Begriffe mit Notwendigkeit aufdrängt[3]). Nur die Frage nach den „Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung" gehört der Psychologie an[4]), während ihre Ableitung aus den Urteilsformen eine „metaphysische"[5]), aber ebenfalls keine transzendentale Erörterung ist.

Nach Fries ist es aber gerade die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, „die inneren Erscheinungen des menschlichen Geistes auf die einfachen Grundgesetze des Lebens der Vernunft zurückzuführen[6])". Daß aber die rein empirische Psychologie diese Aufgabe nicht leisten kann, darüber ist sich Fries doch klarer gewesen, als z. B. noch Mechler S. 75 anzunehmen scheint. Fries stellt ja ausdrücklich die philosophische Anthropologie über die psychische Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre, wenn er sie auch zunächst dieser in ihrem weiteren Sinne eingliedert. Die philosophische Anthropologie geht zwar auch von der Selbstbeobachtung aus, unterscheidet sich aber von der psychischen darin, daß sie „sich nicht nur mit Naturbeschreibungen des menschlichen Gemüts im Großen oder Kleinen begnügt, sondern eine Theorie der inneren Natur unseres Geistes, eine Erklärung der geistigen Organisation unseres Lebens sucht[7])". Fries erweist dadurch selbst seine obige Charakteristik der transzendentalen Erkenntnis (= empirisch-psychologische Beobachtung der E. a. pr. durch innere Erfahrung) als eine unzureichende und irreführende. Und seine eigene schwankende Ausdrucksweise ist der Vater aller Mißverständnisse. Durch welche Mittel und Voraussetzungen nach Fries die philosophische Anthropologie zur Lösung ihrer Aufgabe befähigt ist, werden wir unten S. 14f. sehen, wo uns seine Stellung zu Kant in Verwandtschaft und Unterschied noch klarer werden wird.

---

[1]) Kr. d. pr. V. 12f.

[2]) Kr. d. r. V. 1. Vorr. IX (!), 2. Vorr. XXXV 28, 117ff., 401ff. 590ff. Prol. § 1 S. 265f. (13f.) Kr. d. pr. V. 6f., vgl. Mechler S. 71 f. u. Elsenhans II, 104f.

[3]) Kr. d. r. V. 5f. Kr. d. pr. V. 12 vgl. Mechler 74ff. [4]) Kr. d. r. V. 118f.

[5]) Kr. d. r. V. 38 vgl. Elsenhans I, 166. [6]) Ps. Anthr. I, 4f.

[7]) Log. 7 vgl. N. Kr. I, 36f. u. 342f. vgl. Elsenhans I, 5ff. Diesen Unterschied haben weder Mechler noch Kastil beachtet.

2. a) Psychische Anthropologie oder Selbstbeobachtung ist also nach Fries der Ausgangspunkt für alle Philosophie. Das Vermögen der Selbstbeobachtung, d. h. das Vermögen, meine geistigen Tätigkeiten anzuschauen, ist der innere Sinn. Unabhängig von ihm ist das reine Selbstbewußtsein oder das Ichbewußtsein da. Das reine Selbstbewußtsein bildet die Form unserer Selbsterkenntnis, der innere Sinn gibt den Gehalt dazu. Die Tätigkeiten des Ich sind in stetem Wechsel. Wenn wir sie indessen vergleichen, so zeigt sich, daß wenigstens der Art nach dieselben Tätigkeiten wiederkehren. Der menschliche Geist muß also gewisse „Eigenschaften" besitzen, durch die er imstande ist, immer wieder dieselben Arten von Geistestätigkeiten hervorzubringen. Diejenigen Eigenschaften des Geistes, welche sich nicht weiter aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen, nennen wir Grundvermögen, und diese bilden den eigentlichen Gehalt unseres Geisteslebens. Die Tetens-Kantische Dreiteilung der Grundvermögen übernimmt Fries, gestaltet sie aber unter teilweisem Anschluß an Platner um. Die erste Anlage in uns ist die zur Erkenntnis, d. h. zur Vorstellung vom Dasein der Dinge im Weltganzen (!). Zu dieser kommt hinzu die Anlage der Herzens oder Gemüts, welche uns das Interesse gibt in den Vorstellungen vom Werte der Dinge, die wir in Gefühlen der Lust und Unlust besitzen. Mit Erkenntnis und Herz ist in uns die der Willkür unterworfene Tatkraft verbunden. In ihrer Verbindung mit dem Herzen wird die Tatkraft zum Trieb, das Lustgefühl zur Begierde. Durch die Begierde nun endlich wird der menschliche Geist zum Handeln geführt. So besteht die volle Äußerung unseres geistigen Lebens in diesem willkürlichen Tun demgemäß, wie wir uns den Wert der Dinge vorstellen [1]). Die Bezeichnung des zweiten Grundvermögens wechselt bei Fries zwischen Gemüt, Herz und Trieb. Am klarsten ist die Bezeichnung in „Psychische Anthropologie" 41: Gemüt = Herz + Trieb. Hiernach wie nach der folgenden Stelle werden wir uns im allgemeinen richten: „Die menschliche Vernunft ist also eine erkennende, wertansetzende und handelnde Kraft [2])".

b) Dieser eben beschriebene Gehalt des inneren Lebens steht zugleich unter dem Grundverhältnis von Rezeptivität und Spontaneität [3]). Die Grundeigenschaft unseres Geistes ist die Lebendigkeit. Lebendig ist aber, was sich selbst zur Tätigkeit bestimmt. Der Geist ist nun aber selbsttätig nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen, in den drei

---

[1]) Ps. Anthr. I, 36 ff. Ethik 26 ff. Apelt, Metaph. 595.

[2]) N. Kr III, 12 vgl. auch N. Kr. III, 413: Vermögen der Erkenntnis, Lust oder Bestrebung. [3]) N. Kr. I, 75 ff.

einzelnen inneren Tätigkeiten. Aber diese Selbsttätigkeit, so unmittelbar sie auch ist, ist doch an äußere Verhältnisse gebunden. Daß diese Vermögen wirklich in Tätigkeit treten, daß die Anlage zur Selbsttätigkeit eine bestimmte Tätigkeit in Raum und Zeit werde, dazu ist eine äußere Anregung nötig und im Menschen ein Organ (nicht ein körperliches), daß sich anregen oder erregen läßt. Das ist der (äußere und innere) Sinn. Jede Sinnesanschauung wird von außen oder innen her angeregt wie jede Sinnenlust. Zur Ergänzung der Selbsttätigkeit tritt also der Sinn als Empfänglichkeit. Der Geist ist demnach erregbare Selbsttätigkeit (= rezeptive Spontaneität). Eine erregbare Selbsttätigkeit besitzt aber nur eine beharrliche Form der Erregbarkeit[1]). Nun heißt bei Fries der Geist Sinnlichkeit, sofern er in der Materie seiner Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht, mit Vernunft bezeichnet er dagegen die Anlage des Geistes zur Selbsttätigkeit, „sowohl im Erkennen, als im Lustfühlen, Begehren und Streben[2])". Die Vernunft ist also „die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Geistes in allen seinen Vermögen[3])". Diese umfassende Bedeutung des Vernunftbegriffes bei Fries muß man stets im Auge behalten, wenn man sich vor bösen Mißverständnissen hüten will. Die Einseitigkeit des Vulgärrationalismus ist hier prinzipiell überwunden. Wenn trotzdem auch bei Fries die Vernunft gewöhnlich die ursprüngliche Erkenntnis bezeichnet, so hat das seinen Grund: „Nur da die Grundlage und das erste im Geistesleben immer die Erkenntnis ist, so heißt vorzüglich in engerer Bedeutung die Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens Vernunft". Und da die Vernunft von einer äußeren Anregung abhängig ist, heißt sie „sinnliche oder endliche Vernunft".

c) Eine sichere Darstellung der Psychologie hat nun aber außerdem die Unterscheidung der Grundvermögen mit den verschiedenen Stufen der Ausbildung unseres Lebens zu verbinden[4]). Das geistige Leben durchläuft drei verschiedene Stufen der Entwicklung: die Stufen von Sinn, Gewohnheit und Verstand. In das erste Stadium tritt der Mensch ein, sobald er sinnliche Anregung empfängt und dadurch überhaupt zu einzelnen Lebenstätigkeiten kommt. Darüber hinaus erhebt sich aber der Mensch vermöge seiner Selbsttätigkeit zur Wiederbelebung und Fortsetzung der äußeren angeregten Tätigkeiten vermittels des Gedächtnisses, der unwillkürlichen Assoziation, der reproduktiven und der produktiven Einbildungskraft, kurz, des innern Mechanismus

[1]) Die Form der Erregbarkeit ist nicht zu verwechseln mit der Form der Selbsterkenntnis = dem Ichbewußtsein.

[2]) N. Kr. I, 81. [3]) Apelt, Metaph. 616.

[4]) Ps. Anthrop. Vorrede zu II. Bd. XXXI, f. Ethik 30ff. N. Kr. I., 132–202.

oder des unteren Gedankenlaufs, dessen Gesetze auch für die übrigen Vermögen gelten. Für diese ergibt sich in diesem Stadium der Gewohnheit das Leben in Furcht und Hoffnung sowie in Fertigkeiten und Geschicklichkeiten. Über diesen Mechanismus zur inneren Einheit und Harmonie ringt sich schließlich das Geistesleben auf der dritten Stufe empor, die unter den Gesetzen des logischen oder oberen Gedankenlaufs steht. Hier vermittelt der die Willenskraft bestimmende Verstand die innere Wechselwirkung. So erhebt sich der Verstand zur klaren Erkenntnis, der Wille zur Selbstbeherrschung, das „Gemüt“ zum reinen Geschmack oder der Geist zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Dabei ist zu beachten, 1) daß das Grundgesetz der Rezeptivität und Spontaneität für alle drei Stufen gilt, 2) daß auch diese drei Stufen nicht völlig von einander getrennt sind, sondern in einander übergehen und auch mit einander verbunden bleiben. Zur besseren Orientierung setze ich aus Apelts Metaphysik S. 628 hierher folgende Tafel der Organisation unseres Geistes:

		Sinnliche Vernunft.			
		Erkenntnis	Gemüt		Tatkraft
			Herz	Trieb	
Bildungsstufen	Sinn	Sinnesanschauung Affektion	Sinnenlust	sinnliche Begierde	Instinkt
	Gewohnheit	unterer Gedankenlauf Assoziation	Hoffnung Furcht u. Wunsch	Neigung und Leidenschaft	Geschicklichkeit
	Verstand	oberer Gedankenlauf Reflexion	Geschmack ästhetisches Wohlgefallen	Wille	Selbstbeherrschung

Die Religion ist in diesem Überblick nicht genannt, sie nimmt also kein einzelnes Grundvermögen unmittelbar für sich in Anspruch. Doch wissen wir, daß ihre beiden Grundelemente Glaube (ideales Erkennen) und „ästhetisches Gefühl“ sind (s. Einleitung). Die Verbindung der Religion mit der Ästhetik des Näheren zu untersuchen, ist unsere

Aufgabe. Da nun, wie Fries immer wieder betont, das Erkennen für alle Zweige des Geisteslebens grundlegend ist, da auch Kant in seiner Kritik der ästhetischen Urteilskraft mit einer Betrachtung des Erkenntnisvermögens beginnt, so haben wir ebenfalls hier unseren Ausgangspunkt zu nehmen. Der eigentümliche Charakter von Fries' Gefühlslehre würde uns ebenfalls dazu nötigen.

d) Zunächst haben wir die Stellung der vieldeutigen und deshalb vielgeplagten Ausdrücke „Vernunft" und „Verstand" [1]) in der Erkenntniskritik von Fries zu beleuchten, deren allgemeinste Bedeutung wir oben kennen gelernt haben. Wir stellen zugleich die Beziehung zu Kant her. Nach Kant ist der Verstand das Vermögen der Begriffe [2]), der Regeln [3]) und die Vernunft das Vermögen der Prinzipien [4]). Auch bei Fries heißt es: Die Vernunft ist das Vermögen der Prinzipien, die Quelle der notwendigen Grundwahrheiten; der Verstand ist das beweisführende Vermögen aus ihnen [5]). Während aber bei Kant häufig Vernunft und Verstand im weiteren Sinn dasselbe bezeichnen: das ganze obere Erkenntnisvermögen, sucht Fries den Unterschied zwischen ihnen schärfer zu erfassen und führt ihn deshalb auf den umfassenden Gegensatz von unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis zurück. Vernunft nannten wir mit Fries die (unmittelbare) Selbsttätigkeit (wie überhaupt, so besonders) im Erkennen, Sinn dagegen die Erregbarkeit. Der Sinn ist nun das Vermögen der unmittelbaren Anschauung, demnach ist die Vernunft das Vermögen der unmittelbaren nicht anschaulichen Erkenntnis [6]). „Aus der reinen Vernunft entspringen dann alle Prinzipien a priori" [7]), „alle unsere vollständigen Vorstellungen von der notwendigen Einheit und Verbindung, vom Guten und vom Schönen [8]). Was ist nun der Verstand? Der Sinn schaut an, der Verstand denkt. In der Anschauung habe ich den Gegenstand selbst unmittelbar vor mir, im Denken stelle ich ihn mir durch Begriffe vor. Der Sinn ist also ein unmittel-

---

[1]) N. Kr. I, 238—257 (Hinweis auf Jacobi 252, 255. Vgl. Jacobi z. B. II, 263 f., 269 f., III, 32 f., 219—224. Dagegen ist Jacobi von Fries beeinflußt: Bd. II, 7 ff., 221 A III, Vorrede XXVIII, 236—239, 312 f., 375 f., 434 f.).

[2]) Kr. d. r. V. 126, 199 A. [3]) Ebenda 126 f. [4]) Ebenda 356 ff. 575, 671 usw. Prinzipien = synthet. Erkenntnisse aus Begriffen.

[5]) Ps. Anthr. Vorr. 2. II. Bd. 5. X ff. N. Kr. I, 247 ff.

[6]) Vgl. N. Kr. II., 93. Es gibt also nach Fries zwei Arten unmittelbarer Erkenntnis: 1. die der Anschauung (a posteriori), 2. die der Vernunft (a priori). Da nun nach Fries die Wahrnehmung kein Urteil ist, so gibt es also auch Erkenntnisse, die keine Urteile sind. (Vgl. Kastil 18 ff.) Wie es hierin mit den unmittelbaren Vernunfterkenntnissen steht, die uns allein angehen, werden wir erst sehen. Für die Vieldeutigkeit des Begriffes „Erkenntnis" bei Fries s. Mechler S. 11 ff. u. Kastil S. 90 f.

[7]) Ps. Anthr. Vorr. 2. II. Bd. XXV. [8]) Log. 92.

bares, der Verstand als das Vermögen der Begriffe, Regeln usw. ein mittelbares Vorstellungsvermögen. Als solcher ist nun aber nach Fries der Verstand das Reflexionsvermögen, das Vermögen der Deutlichkeit in der Erkenntnis oder des Wiederbewußtseins (!). (Der Begriff der „Reflexion" findet sich bei Kant auch, aber in anderem Sinne, vgl. dazu Elsenhans I, 73f.) Durch den Verstand werden keine neuen Erkenntnisse gegeben, sondern nur die schon vorhandenen verdeutlicht: „Der Verstand ist das obere Vermögen der Selbsterkenntnis, diesem ist vorzüglich aufgegeben, uns zu dem Bewußtsein (!) zu führen, welche Erkenntnisse wir in uns haben. Das Denken bringt also nicht eigentlich neue Erkenntnisse in unseren Geist, sondern es setzt voraus, daß uns welche gegeben sind durch die Vernunft, und diese will es beobachten"[1]). Daher gehört nur die Form des logischen Gedankenlaufes dem Reflexionsvermögen, die in den Formen der logischen Vorstellungsweise besteht; der Inhalt hingegen gehört der Vernunft, und besteht in den metaphysischen Erkenntnissen. Diese unmittelbaren Erkenntnisse liegen „verborgen in dem inneren Wesen der Vernunft sie kann sie nicht unmittelbar in sich wahrnehmen, sondern sie ist an den inneren Sinn gebunden, durch welchen sich die Reflexion einleitet." „In diesem Verhältnis liegt das ganze Geheimnis der Philosophie verborgen[2])." Man erfaßt es nur klar, wenn man die Willkür des Verstandes, die Freiheit der Reflexion, scharf trennt von der Spontaneität der Vernunft, die unwillkürlich nach notwendigen Gesetzen wirkt[3]). „Eine andere gegenständliche Auffassung der Dinge durch ein anderes sei es natürliches oder gar über- und widernatürliches Organ und Vermögen des Bewußtseins, liegt über den Kreis nicht nur der bisherigen, sondern — aller möglichen Erfahrung hinaus[4]). Dieser echt Friesische Satz wendet sich nicht gegen eine „innere göttliche Offenbarung"[5]), sondern nur gegen die Annahme einer „intellektuellen Anschauung" und allen Spiritismus. Wie wenig „rationalistisch" diese

---

[1]) Log. 92. Hier darf nicht verwechselt werden die dunkle unmittelbare Erkenntnis mit dem deutlichen unmittelbaren Bewußtsein. Von der unmittelbaren Vernunft-Erkenntnis gibt es nur ein deutliches mittelbares Bewußtsein durch die Reflexion. Nur das Bewußtsein der Anschauungserkenntnis ist unmittelbar und deutlich; das unmittelbare Bewußtsein der unmittelbaren Vernunfterkenntnisse ist undeutlich, dunkel; es vollzieht sich im Gefühl s. u. Vgl. a. Apelt, Metaph. 151, 456, 630.

[2]) N. Kr. I, 249f. [3]) Log. 94. [4]) Franke: Das Gefühl, S. 203.

[5]) Fries unterscheidet im Anschluß an de Wette (Dogmatik II, § 25 Rel. u. Th. 73, 93) eine innere Offenbarung = die religiösen Ideen und eine äußere = die geschichtliche Entwicklung dieser Ideen zur allmählichen Klarheit. S. Rel.-ph. S. 40.

Vernunftlehre im üblichen Sinn ist, werden wir an anderer Stelle noch deutlicher sehen. Zugleich wird uns aber dort klar werden, daß Fries dennoch an gewisse Schranken des historischen Rationalismus gebunden ist.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß „Verstand" als Bezeichnung für die dritte Bildungsstufe sich nicht mit dem Denkvermögen, der Reflexion, deckt. Fries bemerkt ausdrücklich: „Gleichfalls der Sacherklärung nach ist mit diesem Denken die Natur des Verstandes nicht ergründet, denn die wahre Kraft des Verstandes zeigt sich nicht nur im Erkennen, sondern ebenso unmittelbar im höheren Lustgefühl(!), im Wollen, im verständigen Handeln[1])". Der Verstand ist also „das Vermögen der innern Selbstausbildung schlechthin, und deshalb „der Hauptbegriff der Ethik wie der Logik" [2]).

3. Die Tätigkeit der Reflexion vollzieht sich nun, insofern sie wissenschaftlicher Arbeit dient, hauptsächlich unter der Anwendung der beiden Methoden der Induktion und Spekulation. Induktion: Es sind nur einzelne Fälle historischer Erkenntnis gegeben, man sucht erst das Allgemeine hinzu, indem man dieses aus dem Besonderen durch Kombination und Vergleichung zu beweisen sucht. Spekulation: Das Allgemeine ist schon wirklich als dem gegebenen Besonderen zugrunde liegend gegeben, es ist nur für die Reflexion durch Abstraktion und Zergliederung aufzuweisen[3]).

Wäre Fries' Philosophie rein empiristisch, so müßte die Induktion in ihr die erste Stelle einnehmen. Dem ist aber nicht so[4]). Die Induktion dient in erster Linie nur den Erfahrungswissenschaften, um empirische Naturgesetze zu erforschen. Aber selbst hier ist sie abhängig von vorausgesetzten Wahrheiten der Mathematik und Metaphysik[5]), welche Fries auch leitende Maximen nennt.

Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie ist es nun, diese ursprünglichen metaphysischen Erkenntnisse nur aufzuzeigen, wie sie in uns liegen. Und diesen ursprünglichen Vernunftbesitz erhebt die philosophische Anthropologie allein durch die Spekulation ins klare Bewußtsein. Denn diese ist die eigentliche Methode der Vernunftkritik. Sie ist das schwerste Geschäft im Denken „und ihr wichtigstes Gebiet ist gerade dasjenige, welches wir in der Philosophie gewöhnlich ihr entgegensetzen, das Gebiet der Ideen oder des Praktischen" [6]). Also auch in Religionsphilosophie, Ethik und Ästhetik ist sie die maßgebende Methode. Diese Tätigkeit der Spekulation wird nun im Einzelnen durch

---

1) Ps. Anthr. Vorr. 2. II. Bd. XIXff.

2) Apelt, Methaph. 631. 3) N. Kr. I, 382f.

4) Vgl. zwar N. Kr. I, 49, doch siehe dazu Elsenhans I, 201ff., vgl. überhaupt I, 190—208.

5) Metaph. 185. 6) N. Kr. I, 385.

die Induktion da, wo die Spekulation nicht mehr imstande ist, uns die philosophischen und mathematischen Gesetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, ergänzt. Die Induktion spielt also in der Philosophie nur eine ganz untergeordnete Rolle; deshalb nennt Fries auch die regressive Methode (der Spek.) einfach „die Kritik“ [1]). Insofern und durch die Anerkennung des Apriori selbst stellt er sich gegen den Empirismus auf die Seite Kants — trotz seiner Ablehnung einer apriorischen Sicherstellung der Erkenntnisse a priori [2]). Sein Verfahren ist ein gemischtes, durch empirische Psychologie eingeleitetes und durch die „kritische“ Methode der Spekulation (u. ferner durch die Deduktion usw.) weitergeführtes. Ob es richtig von Fries war, die Arbeit der Spekulation auch noch der Anthropologie, wenn auch „der philosophischen“ zuzuweisen, und das Resultat ihrer Arbeit, die Theorie der Vernunft, als ein durch „innere Erfahrung“ gewonnenes zu bezeichnen, haben wir hier nicht zu erörtern. Immerhin sind dadurch Mißverständnisse nahegelegt. Diesen ist z. B. Mechler [2]) nicht entgangen (auch Kastil [3]) nicht ganz), da er sich wie sein Lehrer Liebmann über Fries' Methode nicht klar geworden ist. Denn die Spekulation ist ja nur zergliedernde Abstraktion, nicht ein Schlußverfahren, und zwar weil das Vorhandensein der obersten Wahrheiten in einer unmittelbaren Erkenntnis schon vorausgesetzt ist. Und eben weil Fries von dieser Annahme ausgeht, ist ihm Vernunftkritik „philosophische Anthropologie“. Zugleich hat er aber in dieser Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis ein „Gegengewicht“ zu dem „empirischen“ Charakter seiner Methode (s. o.) [4]). Weshalb er zu der Annahme dieser unmittelbaren Erkenntnis sich gedrungen fühlt, werden wir gleich sehen.

Die durch die Spekulation aufgefundenen plilosophischen Prinzipien bedürfen aber doch noch einer Rechtfertigung. Diese hat die Deduktion [5]) zu leisten, welche von Beweis und Demonstration wohl zu unterscheiden ist. Dies hat Kant nicht getan; denn er hat den Beweis mit der Deduktion verwechselt. Dies ist der schlimmste Fehler in Kants System. Wie können Beweise die höchsten Begründungsmittel der philosophischen Grundsätze sein, „da doch jeder Beweis aus Schlüssen besteht und in diesem den Schlußsatz höheren und allgemeineren Wahrheiten des Obersatzes und Untersatzes unterordnet“ [6]). Es ist ein falsches Vorurteil, daß

---

[1]) Vgl. Apelt, Metaph. 18 ff.

[2]) Vgl. S. 55 ff., 71 ff., 76 f. M. interpretiert Fries direkt falsch, wenn er S. 58 behauptet, daß bei Fr. die Methode, „durch welche“ die Theorie der Vernunft aufgestellt sei, die induktorische sei! S. a. o. S. 8.

[3]) Vgl. S. 304 f. [4]) Vgl. Elsenhans I, 1 ff. 208, 260.

[5]) N. Kr. I, 432. [6]) N. Kr. Vorr. 16.

man alles muß beweisen können, was wahr sein soll[1]); und dies hat seinen Grund in der Verwechslung eines Beweises mit der Begründung eines Urteils. Nicht jede solche Begründung ist ein Beweis. Als Folgerung ergibt sich vielmehr für Fries daraus, daß die letzten und obersten Wahrheiten nicht bewiesen werden können, sondern vorausgesetzt werden müssen[2]). Die Bedeutung dieser Auffassung für Fries' ganze Vernunftkritik ist uns eben schon zum Bewußtsein gekommen. (Übrigens hat er Kants Lehre nicht richtig charakterisiert[3])). Nun müssen die letzten Wahrheiten aber doch irgendwie eine Begründung erhalten. Diese besteht in der subjektiven Deduktion, d. h. darin, „daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus notwendig in unserer Vernunft entspringen"[4]). Nicht „Beweis", sondern „Aufweis" ist also Sache der Deduktion, Aufweis der ursprünglichen Erkenntnisse unserer Vernunft[4]). „So ist für Fries mit der Beschränkung der Deduktion auf den Nachweis der subjektiven Allgemeingültigkeit aus einer Theorie der Vernunft die gleichmäßige Ausdehnung derselben auf die Kategorien, auf die Ideen und auf die Prinzipien der praktischen Vernunft gegeben[5])". Wir sehen, welche Tragweite dieser Verwandelung der Kantischen transzendentalen Deduktion in eine „subjektive Deduktion" inne wohnt (s. a. Ideenlehre).

4. a) Weshalb aber Fries sich mit einer subjektiven Deduktion begnügen zu dürfen meint, zeigen erst klar die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, auf die er sich stützt. Bei der von Fries geforderten engen Verbindung von Psychologie und Erkenntnislehre ist es

---

[1]) S. a. W. Gl. A. 130. Schon vor Fries hatte bes. Jacobi „die Alleinherrschaft des Beweises" bekämpft.

[2]) Vgl. d. Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis.

[3]) Das hat schon Elsenhans eingehend und überzeugend dargetan I, 145—182. bes. 159, 173f. Mayer (Stand der Rel.-Ph. Zeitsch. f. Th. u. K. 1912, Heft I, 64ff.) irrt sehr, wenn er sich die Priorität des Hinweises (in der gegenwärtigen Diskussion) darauf zuschreibt, daß K. die Geltung der Vernunftelemente a priori „nicht dogmatistisch hingenommen", sondern „zu beweisen sich bemüht" habe! Mechler S. 80ff. (Vgl. Bornhausen S. 350f.) sucht freilich zu zeigen, daß gerade Kant die Kategorien für unbeweisbar (im Sinne von Fries) gehalten hat und sich mit ihrem Aufweis begnügt habe (die tr. Deduktion habe ja bei K. einen ganz andern Zweck, als den der Ableitung u. des Beweises. Vgl. dazu oben S. 8), daß aber Fr'. Aufweis vielmehr ein Beweis sei, da er ja gerade die Kateg. noch aus einem Höheren, näml. d. unmittelb. Erk., ableite (Vgl. Kastil 331) u. 2. ja selbst behaupte, daß er allein, nicht Kant,, das quid juris der Kateg. habe deutlich machen können. S. u. B, II, 2.

[4]) Nr. Kr. I, 341f. [5]) Elsenh. I, 181.

selbstverständlich, daß die oben geschilderten psychologischen Grundverhältnisse für die Grundlagen der Erkenntnistheorie von ausschlaggebender Bedeutung werden. Eine der Erkenntnistheorie wie Psychologie gemeinsame und einfach notwendige Voraussetzung, die Annahme einer allgemeinen gleichen Organisation der menschlichen Vernunft, nimmt Fries mehr unbewußt an, dagegen ist ein besonderes Charakteristikum seiner Philosophie der Grundsatz des Selbstvertrauens der menschlichen Vernunft: Jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei [1]. „Dieser Glaube ist das erste Vorausgesetzte jeder vernünftigen Erkenntnis." Diesen höchsten Grund aller menschlichen Behauptungen, der nur durch das Vorurteil einer objektiven Begründung unserer Erkenntnis durch die Anschauung [2] verkannt sei, schützt Fries gegen Einwände durch eine Art von indirektem Beweis: Jeder normale Mensch, der überhaupt Urteile abgibt, bekennt sich zu diesem ursprünglichen Glauben. Wenn ein Skeptiker dies bestreitet und an der Fähigkeit des Menschen zur Wahrheitserkenntnis zweifelt, so widerspricht er nur sich selbst. Indem er dies ausspricht, stellt er nämlich eine Behauptung auf und glaubt mit ihr die Wahrheit zu sagen. Denn wer etwas behauptet, der traut sich zu, im Besitz einer Wahrheit zu sein.

b) Nun ist doch aber der Mensch dem Irrtum unterworfen? Welche Erkenntnisse haben denn Anspruch auf Wahrheit? Hier wird nun der Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis von höchster Bedeutung: Der Quell aller Wahrheit, deren der Menschengeist fähig ist, ist die unmittelbare Erkenntnis [3]. Aller Unterschied des Irrtums ist nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion, der unmittelbaren Erkenntnis durch Urteile und Schlüsse. Die unmittelbare Erkenntnis ist irrtumslos, d. h. alle ursprünglich von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse der Vernunft sind wahr oder objektiv gültig. Diese Lehre von der Irrtumslosigkeit der unmittelbaren Erkenntnis ist der Brennpunkt der Friesschen Philosophie. Von welchem Punkt man ausgehen mag, man wird immer eine Beziehung zu dieser Lehre finden [4]. Und Fries hat selbst gesagt: Wenn Kant sich nur deutlich die Frage nach dem unmittelbaren Quell philosophischer Wahrheit vorgelegt hätte, so hätte er seiner Lehre einen ganz neuen Mittelpunkt schaffen müssen [5]. Wenn nun Fries an anderer Stelle bemerkt: Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntnis tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an", so scheint damit alle Erkenntnistheorie überflüssig zu sein.

[1] N. Kr. I, 36f., 58. II, 37ff., 206ff., Rel.-Ph. 31, 55, 63, 71ff. Auch schon Jacobi I, 120ff., IV, 210ff., V, 81f.

[2] N. Kr. I, 352ff. [3] N. Kr. I, 403ff., vgl. Jul. u. Ev. 310.

[4] S. o. S. 12, 15, 16 u. f. u. S. 20ff. [5] D. d. Ph. Art u. Kunst S. 36.

Dem ist aber nicht so. Denn 1. ist der Begriff der Wahrheit oder objektiven Gültigkeit nicht eindeutig und 2. wissen wir noch nicht, wodurch eine Erkenntnis ihren Zusammenhang mit der unmittelbaren Erkenntnis erweist.

c) α. Was bedeutet nun objektive Gültigkeit bei Fries? Die schwankende Bedeutung der Begriffe objektiv und subjektiv rechtfertigt wohl hier eine etwas ausführlichere Darlegung. Ja, das Verständnis auch der Religionsphilosophie und Ästhetik von Fries erfordert diese geradezu. (S. u. das objektiv Zweckmäßige.) Wir beginnen mit ihrer Klarlegung:

I. Im gewöhnlichen Leben bedeutet subjektiv = was das Individuum betrifft oder vom Standpunkte des Ich aus, objektiv = was die Sache, den Gegenstand oder das Allgemeine betrifft oder vom Standpunkte des Nichtich aus.

Bei der Anwendung im Leben pflegt man damit unwillkürlich ein Werturteil zu verbinden: subjektiv = einseitig, parteiisch, voreingenommen; objektiv = sachlich, gerecht, vorurteilslos. Dieses Werturteil hat im philosophischen Gebrauch natürlich von vornherein fortzufallen. Hier, wo es sich um die Erforschung der Gesetze der menschlichen Vernunft handelt, pflegen die Ausdrücke auch folgenden Sinn zu bekommen:

II. Subjektiv = a) innerhalb der Grenzen meiner (zufällig bedingten) Erkenntnis oder b) das besondere Eigentum jedes Einzelnen betreffend; objektiv = a) innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft überhaupt oder b) den (allgemeinen) überall gleichen Besitz der menschlichen Vernunft betreffend oder c) den Gegenstand betreffend.

Hier deckt sich der Umfang der Begriffe also keineswegs. In a) umschließt freilich objektiv immer subjektiv. In b) kann subjektiv über objektiv hinausreichen. Objektiv c) wird als nicht hierhergehörig empfunden, weil diese Bedeutung keine Rücksicht auf den Unterschied von „Ding an sich" und „Erscheinung" nimmt. Treten diese Ausdrücke nun in Verbindung mit dem Begriff der Gültigkeit, so bedeutet: a) und b) subjektiv gültig = für den Einzelnen gültig, objektiv gültig = allgemeingültig (für die Erkenntnis).

Nun gibt es noch eine dritte Bedeutung dieser Begriffe:

III. Subjektiv = innerhalb der Grenzen der Vernunft, objektiv = über die Grenzen der Vernunft (vgl. II, c) hinaus, (das Wesen der Dinge an sich betr.).

β. Hier steht dann einander gegenüber die subjektive Allgemeingültigkeit und die objektive Gültigkeit. Diese subjektive Allgemeingültigkeit deckt sich mit der objektiven Gültigkeit II a u. b. Aber die Frage ist, ob dies subjektiv Allgemeingültige auch objektiv gültig III ist oder sein kann? Dies ist in gewissem Sinn die Kernfrage von Fries' Philosophie. Denn Fries gebraucht „subjektiv" und „objektiv" ge-

wöhnlich in diesem dritten Sinn, wie wir sehen werden. Bei Kant gewinnen nun unsere Begriffe folgenden Nebensinn: objektiv = den Begriff eines Gegenstandes betreffend, subjektiv = das Gefühl des Subjekts betreffend. Die objektive Gültigkeit oder notwendige Allgemeingültigkeit bezeichnet bei ihm die Bestimmung der Vorstellung eines Gegenstandes in einer notwendigen Erkenntnis; die subjektive Allgemeingültigkeit dagegen nur die Beziehung einer Vorstellung auf das Gefühl für jedes Subjekt. Ein objektiv allgemeingültiges Urteil ist daher auch jederzeit subjektiv, aber nicht etwa ist jedes subjektiv allgemeingültige objektiv gültig (Kr. d. U. 23 f., 134 ff., Kr. d. r. V. 122 f.). Fries behauptet nun, Kant setze den Ursprung der objektiven Gültigkeit in das Kausalverhältnis des Gegenstandes als des Affizierenden zur Empfindung. Er setze also „die objektive Gültigkeit oder empirische Realität der Gegenstände der Sinnesanschauung als unbezweifelt voraus, versuche aber die gleichen Rechte des a priori Gegebenen zu beweisen[1]). Fries setzt nun dabei objektive Gültigkeit = Übereinstimmung mit dem Gegenstande (II c.) und behauptet demgemäß: Ein solcher Beweis läßt sich nicht führen; denn: Wir können „nicht gleichsam aus unserer Erkenntnis heraustreten und sie mit dem Gegenstande vergleichen." Dies ist die entschieden „subjektive Wendung" der Friesschen Philosophie[2]). Deshalb ist auch ein Beweis, welcher das einzige objektive Begründungsmittel in unserer Erkenntnis ist, für die Begründung unserer ersten und letzten Erkenntnis nicht möglich und ist „jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich bloß auf die innern Gesetze der Tätigkeit unserer Vernunft im Erkennen bezieht"[3]). Infolgedessen müssen wir auch anfangs immer bei der subjektiven Allgemeingültigkeit stehen bleiben, um nur erst zu sehen, wie unsere Erkenntnisse beschaffen sind.

γ. Diese subjektive Gültigkeit, welche nur nach dem Vorhandensein im Geiste fragt, nennt Fries empirische Wahrheit. Hier fragen wir nur, ob wir unsere Erkenntnisse vor dem Bewußtsein durch den innern Sinn oder die Reflexion richtig aufgefaßt haben; nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren wird verlangt. Innerhalb der strengen Wissenschaft bewegen wir uns immer nur im Gebiet dieser empirischen Wahrheit[4]). Aber Fries begnügt sich nicht

---

[1]) Rel. ph. 37. Der obige Vorwurf trifft übrigens die wahre Meinung Kants nicht, vgl. Kr. d. r. V. 137: „Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht u. s. w. S. a. Elsenhans I, 264 ff.

[2]) Relph. 37. [3]) N. Kr. I, 354.

[4]) N. Kr. II, 206 und Wiss. Gl. Ahnd. S. 29: Wahrheit eines Urteils ist die

mit dieser: Objektive Gültigkeit und subjektive Allgemeingültigkeit sind zwar „de facto“ in unserer Erkenntnis verschieden, aber „am Ende müssen (!) sie doch Wechselbegriffe sein“. Irgendwie muß (!) die menschliche Vernunft teil haben an der vollen Wahrheit. Diese, welche nach der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande fragt, nennt Fries transzendentale Wahrheit. Er beruft sich für sie auf den Grundsatz des Selbstvertrauens. Kraft ihrer Vernünftigkeit liegt in jeder Vernunft ein spekulativer Glaube an das Sein ihrer Gegenstände an sich und die transzendentale Wahrheit ihrer Erkenntnis. „Objektive Gültigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unseres Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bei jeder Erkenntnistätigkeit.“ Die unmittelbare Erkenntnis ist ja irrtumslos. Aber die objektive Gültigkeit gehört weder dem Anschauen noch dem Denken für sich, sondern jedem nach seinem Verhältnis zum Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis; nur diesem entspricht der Gegenstand der Erkenntnis [1]). Dies ist das Rätsel der transzendentalen Wahrheit; nur für das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis hat diese überhaupt Bedeutung, alles andere gewöhnliche wahr oder falsch in unseren Vorstellungen sucht nur eine Regel der innern Wiederbeobachtung [2]). Ehe wir nicht wissen, was Fries unter diesem „Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis“ versteht und welches die ursprünglichen Erkenntnisse in unserem Geiste sind, können wir also die Frage, inwiefern unsere Erkenntnis objektiv gültig ist, nicht beantworten.

II. Besondere philosophische Voraussetzungen.

1. Metaphysische Voraussetzungen.

a) Die Lehre von der transzendentalen Apperzeption und der Erkenntnis a priori.

1. Die ursprünglichen Erkenntnisse kommen nur unmittelbar im Wahrheitsgefühl, also nur dunkel, zum Bewußtsein. Wegen dieser ursprünglichen Dunkelheit unserer unmittelbaren Erkenntnis können wir nun das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntnis oder der Vernunft nur von dem Standpunkt der Reflexion aus in Besitz nehmen, d. h. zum mittelbaren aber klaren Bewußtsein erheben. Dies geschieht mittelst der oben beschriebenen Methode der Spekulation und der Deduktion. Indem Fries von den psychologischen Grundtatsachen des Erkennens ausgeht, kommt

Übereinstimmung desselben mit der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, in der es begründet ist.

[1]) Vgl. Kant Kr. d. r. V. 137 u. f. u. S. 22. [2]) N. Kr. II, 97 ff.

er zu folgenden Ergebnissen [1]). Unserer Vernunft kommt eine durchgängige notwendige Einheit alles ihres Erkennens zu, sie besitzt also eine transzendentale Apperzeption, d. h. das Erkennen unserer Vernunft ist in jedem Augenblick ein Ganzes der unmittelbaren Erkenntnis. Es ist nach dem sinnlichen Wesen unserer Vernunft nicht möglich, daß wir uns dieses Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis je bewußt werden. Nur einzelne Teile faßt der innere Sinn unmittelbar als Anschauung auf, die Form des Ganzen beobachtet nur die abstrahierende Reflexion. Die Einheit in meiner Erkenntnis stelle ich mir mittelbar immer nur durch eine formale Vorstellung vor. Die ganze transzendentale Apperzeption wird also auch nur durch eine solche ursprüngliche formale Apperzeption möglich. Es ist diese die erste Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit in unserer Vernunft. Jedes einzelne Formale, welches die Reflexion auffaßt, ist nur ein Teil dieser einen ursprünglichen formalen Grundtätigkeit der Vernunft. Es ist dasjenige, was die Vernunft für sich zur Erkenntnis gibt, nichts als das Gesetz: jede Erkenntnis unserer Vernunft kann nur Modifikation ihrer einen Erkenntnistätigkeit sein.

Die Annahme (!) einer solchen ursprünglichen formalen Apperzeption ist der oberste Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntniskraft und somit das „höchste Prinzip der Anthropologie", von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß [2]). Dieses Gesetz der notwendigen Einheit ist also die Form aller unserer Erkenntnis. Die Erfüllung dieser Form ist der ganze Gehalt unserer Erkenntnis, die materiale Apperzeption. Es gibt drei Arten von Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption: 1. Die in ihrer Art einzige unmittelbare Gehaltbestimmung der transzendentalen Apperzeption: das reine Selbstbewußtsein, das Ichbewußtsein, die reine Apperzeption, die Kant „fälschlich" mit der formalen Apperzeption selbst vermengt hat [3]). 2. Die vielen empirischen Gehaltbestimmungen durch den Sinn in der Empfindung, die Sinnesanschauungen einzelner Gegenstände. 3. Ursprüngliche Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption aus dem Wesen der Vernunft, sowohl 1. spekulativ durch die Natur ihrer Sinnlichkeit, als 2. praktisch durch die handelnde Vernunft, da die erkennende Vernunft in der Lebenseinheit unseres Geistes mit der handelnden Vernunft ver-

---

[1]) Den Gang der Untersuchung können wir hier nicht verfolgen. Vgl. N. Kr. II, 16 ff.

[2]) N. Kr. II, 60. Vgl. Kr. d. r. V. 133 A.

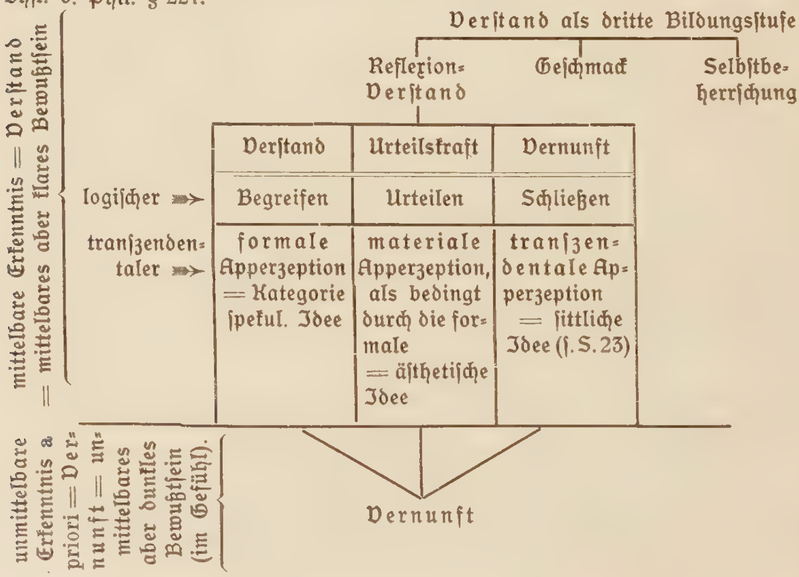
[3]) Bornhausen, Wid. d. Neofriesianismus (Ztsch. f. Theol. u. K. 1910 S. 364) hat dagegen die „reine Apperzeption" mit der „transzendentalen Apperzeption" bei Fries verwechselt. Zu den Differenzen zwischen Fries u. Kant vgl. Elsenhans I, 252–257.

bunden ist. Diese letzten Gehaltbestimmungen sind die wichtigsten, nämlich die Erkenntnisse a priori, die wir gleich noch näher zu betrachten haben.

Die Summe dieser Gehaltbestimmungen oder das Ganze der erfüllten Form ist dann die transzendentale Apperzeption. Dies Verhältnis der drei Apperzeptionen zu einander ist das oberste Verhältnis in der Erkenntnis. Und dieses Ganze der transzendentalen Apperzeption entspricht dem Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, hat also objektive Gültigkeit s. o. S. 20. Aber das letzte Wort über die objektive Gültigkeit ist auch dies noch nicht; es kann erst gesprochen werden, wenn wir einen Überblick über die Erkenntnisse a priori und ihr Verhältnis zu einander gewonnen haben.

2. Zu diesem Zweck werfen wir zunächst einen Blick auf die Struktur des (formalen) Denkvermögens: Zur Erkenntnis des Besonderen durch das Allgemeine brauchen wir die Vereinigung dreier logischer Vermögen: Ein Vermögen, das Allgemeine zu denken = Begreifen oder logischer Verstand[1]); 2. das Vermögen, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen: Urteilen oder logische Urteilskraft; 3. das Vermögen,

[1]) Hier lernen wir also wieder eine andere Bedeutung von Verstand und Vernunft kennen. Fries schlägt zwar selbst N. Kr. I, 233 vor, die Vieldeutigkeit dieser Worte dadurch zu vereinfachen, daß man statt logischer Verstand und logischer Vernunft einfach Begreifen oder Schließen sage, aber schon S. 239 und auch sonst spricht er selbst von logischem Verstand u. s. w. Deshalb gebe ich zur besseren Übersicht hier noch eine eigene Tafel: vgl. dazu Syst. d. Phil. § 221.



das Besondere durch das Allgemeine zu bestimmen = Schließen oder logische Vernunft. Statt weiterer Erörterungen setze ich diese Tafel aus Fries hierher[1]):

Verstand	Prädikat	Regel	Prinzip	Allgemeines
Urteilskraft	Subjekt	Fall	Lehrsatz	Unterordnung
Vernunft	Urteil	Schluß	System	Bestimmung

Nun entspricht aber das eben beschriebene „oberste Verhältnis unserer Erkenntnis" diesen Formen des Vernunftschlusses. Wir erhalten auch hier zuerst nur eine allgemeine Bedingung (die formale Apperzeption), unter der für die Urteilskraft jedes Bedingte des Sinnes steht, sodaß die Bestimmung des Bedingten durch die Bedingung jederzeit möglich sein muß, d. h. sein Verhältnis zur transzendentalen Apperzeption jederzeit hergestellt werden kann. Ferner besteht die Erkenntnis a priori, um die es sich für uns handelt, nur in durchgängigen materialen Bestimmungen des Gesetzes der notwendigen Einheit, „in der Art aber, wie diese materiale Bestimmung sich in der Vernunft bildet, wiederholt sich wieder der Unterschied der drei Sätze im Vernunftschluß"[2]). Man kann also nach Fries dem logischen Vermögen zu Begreifen, zu Urteilen und zu Schließen einen transzendentalen Verstand, transzendentale Urteilskraft und transzendentale Vernunft zur Seite stellen[3]). Jedes Vermögen hat ein eigenes Gebiet von Prinzipien a priori und zwar gestaltet sich die Verteilung folgendermaßen: 1. Dem transzendentalen Verstande gehört das nur durch die formale Apperzeption Bestimmte, alle Prinzipien der notwendigen Einheit in unserer Erkenntnis, die Kategorien und spekulativen Ideen. 2. Der transzendentalen Urteilskraft gehört das durch die Bedingung der Unterordnung alles Gehaltes unter diese Form Bestimmte, die ästhetischen Ideen. 3. Der transzendentalen Vernunft gehören die Bestimmungen, welche unmittelbar dem verbundenen Ganzen der transzendentalen Apperzeption zuzuschreiben sind. Dies ist die Bestimmung der Prinzipien a priori durch die Idee des absoluten Wertes oder des sittlichen Apriori.

Alle Erkenntnis a priori gehört also entweder unter die Idee der notwendigen Einheit (oder die der Wahrheit) oder unter die Idee der Schönheit oder unter die Idee des absoluten Wertes. Das Einigungsband zwischen diesen verschieden gearteten Prinzipien a priori bildet

[1]) Log. 364 u. N. Kr. I, 233ff. [2]) N. Kr. II, 89ff.
[3]) Im Anschluß an Kant vgl. Kr. d. r. V. 359ff., Kr. d. U. XXff.

die transzendentale Apperzeption, genauer noch die formale als das Grundgesetz der Einheit und Notwendigkeit. Diese drei Gruppen von apriorischen Prinzipien sind etwa drei Stämmen mit eigenem Astwerk zu vergleichen, die aus einer gemeinsamen Wurzel hervorwachsen, welche zwar nicht offen daliegt, sich aber frei legen läßt, sodaß man auch den Ansatz der drei Stämme in ihr feststellen kann. Und es wird sich auch späterhin zeigen, daß das Astwerk der drei Stämme mannigfaltig in einander verschlungen ist, sodaß ihre Kronen schließlich auch wieder ein Ganzes bilden. Hierin unterscheidet sich Fries erheblich von Kant, der nur die Stämme in ihrer Besonderheit untersucht und zwar auch eine gemeinsame Wurzel annimmt, sie aber für unbekannt und unerkennbar hält.

Kant weist allerdings auch außer den erkenntnistheoretischen apriorischen Prinzipien (des reinen Verstandes) entsprechende selbständige moralische (der reinen praktischen Vernunft) [1]) und ästhetische (der reinen Urteilskraft) [2]) auf, gelangt aber mittelst seiner Methode nicht wie Fries zu dem Nachweis ihres inneren Zusammenhanges in einer alles umfassenden transzendentalen Apperzeption, sondern begnügt sich mit dem wiederholten Hinweis auf die Notwendigkeit der Annahme einer solchen letzten Einheit aller Vernunftzweige [3]). Außerdem sucht er freilich noch zu zeigen, daß trotz der „unübersehbaren Kluft" zwischen dem Gebiet des reinen Erkennens und des reinen Wollens [4]) die praktischen Postulate einen wenn auch losen, so doch notwendigen Zusammenhang zwischen ihnen vermitteln; denn unter einem solchen Postulat versteht er „einen theoretischen als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" [5]). Auch bewirke die ästhetische und teleologische Urteilskraft (nach der Analogie der Mittelstellung der Urteilskr. zwischen Verst. u. Vern.) einen Übergang von der Naturerkenntnis zur Sittlichkeit vor dem Bewußtsein, wodurch sie auch zu einem Verbindungsmittel der „zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen" [6]) werde. Aber es sei und bleibe der menschlichen Forschung versagt, den letzten Grund der Vernunfteinheit begrifflich zu erfassen und aufzudecken; die Herstellung dieser Einheit des Geisteslebens sei die Aufgabe der sittlichen Persönlichkeit, die ja ihre Zwecke in und an der Natur verwirklichen solle [7]).

---

[1]) Gr. z. Metaph. d. Sitten S. 389 f. (5 f.) Kr. d. pr. V. 144. Kr. d. r. V. 28 f., 508, 830, 869. [2]) Kr. d. U. XXIV f., XXVIII ff., 16, 63 ff., 148 ff.
[3]) Prol. 362 f. (138), Gr. z. Metaph. d. S. 391 (8) Kr. d. pr. V. 144 f.
[4]) Kr. d. U. XIX ff. [5]) Kr. d. pr. V. 144, 147. Kr. d. r. V. S. 386.
[6]) Kr. d. U. XVI ff. [7]) Kr. d. pr. V. 143 ff Kr. d. U. XIX.

Die transzendentale Apperzeption spielt auch bei Kant eine große Rolle, sie steht aber bei ihm nur zur reinen Erkenntnistätigkeit in Beziehung, also zum erkenntnistheoretischen a priori. Ferner fehlt bei ihm die ganze nähere Ausbildung) der Lehre von der transzend. Apperzeption (Form, Gehaltbestimmungen, Ganzes), sowie irgendeine Beziehung zu einer unmittelbaren Erkenntnis, von der bei ihm überhaupt nicht die Rede ist, (eben das, was Fries an ihm rügt); er kennt nur die „synthetische Einheit" der „transzendentalen" oder reinen Apperzeption oder die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins [1]. Sie ist die Bezeichnung für den Grundsatz, daß alles Mannigfaltige gegebener Vorstellungen durch eine Synthesis unter eine Einheit des erkennenden Bewußtseins gebracht werden muß [2]. Sie ist demnach „eine objektive Bedingung aller Erkenntnis", d. h. unter ihr muß jede Anschauung stehen, um für mich Objekt zu werden [3], weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen lassen würde" [4]. Die transzendentale Einheit der Apperzeption, die sich dann in den apriorischen Prinzipien vollzieht, „heißt darum objektiv und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des innern Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird [5]. Deshalb heißt diese auch empirische Einheit der Apperzeption. Diese subjektive empirische Einheit des Bewußtseins darf ferner nicht mit der subjektiv-notwendigen Einheit der erkennenden Vernunft verwechselt werden. Diese Einheit setzt nämlich nach Kant [6] „jederzeit eine Idee voraus, nämlich die „von der Form eines Ganzen der Erkenntnis". Sie ist also auch nicht mit der objektiven synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption identisch; denn diese faßt ja die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffes zusammen, ist also ein konstitutives Prinzip, während die Vernunfteinheit alle möglichen empirischen Erkenntnisse zur Einheit des Systems zusammenfaßt, und dies ist ein tatsächlich nie ganz erreichbares Ziel. Sie ist also nur eine regulative aber unentbehrliche Maxime für den empirischen Vernunftgebrauch, siehe unten Seite 28.

Wie Fries sich den Zusammenhang der verschiedenen apriorischen Erkenntnisse unter der transzendentalen Apperzeption im Einzelnen denkt, kann hier nicht aufgezeigt werden [7]. Dagegen haben wir die Prinzipien a priori der Urteilskraft und ihr Verhältnis zur transzendentalen

---

[1]) Kr. d. r. V. 132 f. [2]) Ebenda 132 f.

[3]) Die Sperrungen rühren hier von Kant selbst her.

[4]) Ebenda 138, vgl. o. S. 9. A. I. [5]) Ebenda 139. [6]) Ebenda 673 ff., 708 ff.

[7]) Vgl. N. Kr. II, 91 ff.

Apperzeption einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Denn hier liegt das Grundproblem unserer Aufgabe.

Mit der Lehre von den Prinzipien der Natur werden wir uns nur soweit beschäftigen[1]), wie es zum Verständnis der Ideenlehre notwendig ist. Denn die Lehre von den Ideen haben wir näher zu berücksichtigen 1) weil ohne sie die Ahndungslehre in der Luft schwebt, 2) weil hier die Frage nach der objektiven Gültigkeit ihre endgültige Antwort erhält.

b) Die Lehre von den Ideen[2]).

1. Im allgemeinen: Das Vermögen der Ideen, ihr Ursprung, Wesen und Erkenntniswert.

a) Nach Fries ist die Philosophie in ihrer ganzen Nachfrage nach Wahrheit, Schönheit und Güte ihrem Interesse nach die Wissenschaft von (nicht aus) den Ideen. Die Idee ist eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner Anschauung oder bestimmten Erkenntnis gegeben werden kann; da die Idee Anspruch auf Realität machen kann, ist sie noch zu unterscheiden von der Chimäre, die keine Realität hat. Wie läßt sich nun zeigen, daß die Ideen zu den ursprünglichen Erkenntnissen unserer Vernunft gehören[3])?

Das Grundgesetz unserer Vernunft ist die Forderung der notwendigen Einheit. Während wir nun die Natureinheit und ihre Formen der Naturnotwendigkeit (Kategorien) erhalten, indem wir dies Gesetz als Bedingung des gegebenen Mannigfaltigen der materialen Erkenntnis uns zum Bewußtsein bringen, erhalten wir die ideale Einheit mit ihren Ideen, indem wir dasselbe Gesetz rein für sich aus der unmittelbaren Erkenntnis aus der Vernunft auffassen, so wie es als das erste und innerste Prinzip in der transzendentalen Apperzeption liegt. Weshalb zeigt sich hier aber dieser Unterschied? Der Grund dafür liegt in dem Verhältnis des Gesetzes der notwendigen Einheit zu dem Gesetz der Zufälligkeit[4]) in der mathematischen Zusammensetzung (d. h. in Raum und Zeit) der Erfahrungserkenntnis. Raum und Zeit sind freilich notwendige Formen der Zusammensetzung; daß aber die Dinge in Raum

---

[1]) Vgl. hierfür Otto, S. 28—43. Hier lehnt sich Fries ganz eng an Kant an.

[2]) Für die ganze Ideenlehre vergleiche Otto S. 46—84, 104—110, wo die Darstellung weit ausführlicher, aber nicht bloße Wiedergabe der Friesschen Lehre ist.

[3]) Für den allgemeinen Teil. N. Kr. II, 169—180.

[4]) N. Kr. II, 150 ff. Dies Gesetz der Zufälligkeit wird auch für unsere spezielle Aufgabe sehr bedeutsam.

gerade so neben einanderstehen, wie ich sie finde, hat noch etwas Zufälliges und kann auch anders gedacht werden; dagegen ist die vollständige Notwendigkeit erst Eigentum der dynamischen Verknüpfung (in Ursache und Wirkung). („Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus ist die Geschichte der Welt durchaus notwendig bestimmt, für die Zeit überhaupt aber wird sie zufällig, weil in ihr keine Quelle, sondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird." Denn Raum und Zeit sind unendlich.) Dies erklärt sich aus der sinnlichen Bedingtheit unserer Vernunft: Da unsere Vernunft an einen Sinn gebunden ist, so entsteht ihr die Trennung von Form und Gehalt, die erstere erhält sie aus ihrer Selbsttätigkeit, den letzteren aber durch die zufälligen, unendlich mannigfaltigen Anregungen des Sinnes; so greift die Form über den Inhalt hinaus, und die Zusammensetzung erhält den Charakter der Zufälligkeit. Das Verhältnis der wirklich gegebenen Anschauung zur notwendigen Form läßt also noch einen Spielraum für die willkürliche Vorstellungsart, wie es sich auch noch anders denken ließe (s. o.). Diese Veränderung der gegebenen Ordnung geschieht nun bei den Ideen auf folgende Weise: Die transzendentale Apperzeption fordert auf Grund ihres Gesetzes der notwendigen Einheit ein Ganzes der erfüllten Form, eine vollendete Einheit. Dies ist der Grundsatz der Vollendung[1]), dessen Anforderung aber durch die sinnliche Erfahrung niemals völlig erfüllt werden kann. Die in Raum und Zeit gegebene Erkenntnis ist ja zufällig und unvollendbar (s. o.). Dies ist die Selbsterkenntnis der Beschränktheit unserer Vernunft, die in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren Formen der sinnlichen Erfahrung findet. Die Vollständigkeit der idealen Einheit können wir aber nur durch Verneinung der sinnlichen Schranken der Kategorien, also durch Aufhebung des „mathematischen Schematismus", denken. Also die Ideen entstehen nur vermittelst Anwendung des Gesetzes der Vollendung und durch doppelte Verneinung.

β) Nun besteht aber ein Widerspruch zwischen den Ideen als dem Ausdruck der vollendeten Einheit und den mathematisch schematisierten Kategorien als den Formen des unvollendbar Gegebenen. Diese Antinomienlehre, die Kant zuerst entdeckte und für die „vier Momente" durchgeführt hat, übernimmt Fries von diesem, gestaltet sie aber wesentlich um. Zwar lehnt sich Fries in der Ableitung der Ideen aus dem Grundsatz der notwendigen, unbedingten Einheit offenbar an Kant[2]) an, auch sind die transzendentalen Ideen nach diesem nicht etwa will-

---

[1]) N. Kr. II, 33. [2]) Kr. d. r. V. 379 ff., 391 ff., 436 usw.

kürlich erdichtet, sondern notwendige Vernunftschlüsse[1]), aber sie sind transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung[2]), haben also nicht den Wert konstitutiver Prinzipien, sondern nur regulativer zur Vollendung des empirischen Naturgebrauchs[3]). Dagegen ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar, ja die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Vernunftgebrauchs[4]).

Fries gibt nun seiner Ideenlehre eine ganz andere Wendung, die sich wiederum letztlich auf seine unkantische anthropologische Methode und den Grundsatz des Selbstvertrauens stützt: Ein direkter Widerspruch ist überhaupt nur da, wenn man die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Erfahrung selbst anwendet, anstatt sie diesen entgegenzusetzen. Es bleibt aber auch dann der Gegensatz zwischen Idee und Naturgesetz. Denn beide lassen sich ja durch Spekulation und Deduktion als Bestandteile der transzendentalen Apperzeption erweisen, und dieses Ganze der transzendentalen Apperzeption hat allein die volle objektive Gültigkeit oder transzendentale Wahrheit, welche ihr kraft des Grundsatzes des Selbstvertrauens zukommt. Wem gebührt nun der Vorrang? Die Unvollendbarkeit der empirischen Erfahrung widerspricht dem Grundsatz der Vollendung. Sie beruht aber auf der Zusammensetzung in Raum und Zeit. Folglich sind diese Formen der Sinnlichkeit eine subjektive Schranke unserer Vernunft. Unserer Naturerkenntnis kommt also nur eine beschränkte objektive Gültigkeit zu, und die volle objektive Gültigkeit oder transzendentale Realität haben allein die Ideen[5]), die auf das Sein an sich gehen. Diese Rechtfertigung der Ideen bezeichnet Fries selbst als „das letzte Ziel der Kritik der Vernunft" (N. Kr. I, 58). Zugleich betont er ausdrücklich, daß die „einzig positive Grundlage" unserer ganzen idealen Ansicht das Selbstvertrauen unserer Vernunft sei, das hier also als „der Glaube an die Realität schlechthin"[6]) erscheint, „welcher das innerste Eigentum jeder vernünftigen Erkenntniskraft ist". So kommt Fries dazu, diese Ideenerkenntnis gewöhnlich einfach „Glaube" zu nennen (s. u. S. 30).

γ) Die Ideen sind also „das Höchste und Wichtigste in unserem

---

[1]) Kr. d. r. V. 363ff., 378ff., 642, 670.

[2]) Ebenda 365, 384, 671ff. [3]) Ebenda 537ff., 593f., 675f.

[4]) Ebenda 385.

[5]) Dieser Lehre gibt Fries den Kantischen Terminus „transzendentaler Idealismus", obwohl der Name transzendentaler Realismus zutreffender wäre. Auch die Bezeichnung transzendentale Wahrheit ist irreführend, da es sich tatsächlich um die transzendente Wahrheit handelt. Dadurch erhält die Bezeichnung „transzendental" etwas Schillerndes, Unbestimmtes. Vgl. für den echten Kantischen Sinn des „Transzendentalen" o. S. 7ff. u. Prol. 293f.

[6]) N. Kr. II, 173, 206.

Geiste" und die ideale Ansicht muß der natürlichen übergeordnet werden [1]). Ist nun aber unsere Naturerkenntnis nicht etwa bloßer Schein?

Würden wir das zugeben, so gäbe es für unsere Vernunft überhaupt keine Wahrheit. Denn wir haben keine andere Erkenntnis als die Erfahrung, und was wir über sie hinaus besitzen, ist nur das Gesetz der notwendigen Einheit, welches ohne jeden Inhalt eine leere, bedingungslose Form wäre. Sollen wir von einem Ewigen, einem Sein der Dinge an sich, sprechen können, so müssen wir dazu durch die Erfahrungserkenntnis gelangen. „Wollen wir also eine Realität der idealen Ansicht der Dinge behaupten, so ist uns dies nur dadurch möglich, daß wir den Ideen die Erfahrung gleichsam als Folie unterlegen und nicht zugeben, daß man uns die Erkenntnis des Endlichen in Schein verwandele, sondern in ihr noch eine Erscheinung des Ewigen festzuhalten suchen" [2]). Hiernach ist es also nicht das Interesse an der Wirklichkeit dieser Erfahrung selber, was Fries bestimmt, ihr den Charakter der Erscheinung zuzusprechen, sondern das Interesse an dem Ding an sich.

δ) Die Ideen wollen allerdings dies Ding an sich, das schlechthin Positive unserer Erkenntnis, erfassen, aber dies ist der menschlichen Vernunft nur unter der Form einer doppelten Verneinung möglich [3]). Und damit wendet sich Fries ausdrücklich auf das schärfste gegen alle romantisch-spekulative Philosophie seiner Zeit, besonders gegen jene Philosophie des Absoluten, die in der Idee des Absoluten das Thema aller Philosophie erblickt, und aus ihr den ganzen Gehalt der Philosophie herausklauben will: „Weit gefehlt, daß sie (die Idee des Absoluten) der unmittelbare Quell aller Wahrheit sein könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen wollen; und sie bleibt unvermeidlich ein positiv unaussprechliches Gesetz der Einheit, welches nicht in bestimmte Begriffe positiv gefaßt werden kann" [4]). So

---

[1]) Dies ist also die letzte Konsequenz davon, daß Fries das Kantische Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung als einziges Kriterium der objektiven Gültigkeit abgewiesen hat.

[2]) N. Kr. II, 202f. Bornhausen irrt also, wenn er S. 368 schreibt: „Die Erscheinungswelt . . . ist nichts als Schein, der nur dem beschränkten Menschengeist gilt" vergleiche auch unten S. 31: Nur die „Materie" wird uns „dem wahren Sein nach zum Nichts".

[3]) Nr. Kr. II, 173ff. W. Gl. A. 8—18. Es ist einfach ungerecht, wenn Bornhausen (S. 353) immer von Fries' „metaphysischer Ding-an-sich-Spekulation" spricht, ohne nur ein einziges Mal seine Zurückhaltung in dieser Spekulation gegenüber der romantischen Philosophie seiner Zeitgenossen anzuerkennen.

[4]) Nr. Kr. II, 339.

glaubt Fries von seiner Lehre rühmen zu dürfen: diese Lehre hat den großen Vorzug vor jeder selbst genügsamen, daß sie das Prinzip der eignen Unwissenheit bei sich führt"[1]). Sie erkennt notwendige Geheimnisse für die menschliche Vernunft an.

Es treten also bei Fries streng geschieden einander gegenüber: theoretische Erkenntnis und Erkenntnis von den Ideen. Die Theorie gehört der Wissenschaft, die Erkenntnis von den Ideen dem Glauben an. Das Wissen ist eine Überzeugung aus zwingender Notwendigkeit, der Glaube dagegen eine freie Überzeugung aus Vertrauen, aus Zuversicht, beide haben aber den gleichen Grad notwendiger Gewißheit[2]). Nicht etwa ist reiner Vernunftglaube ein unsichereres Fürwahrhalten als das Wissen, er ist vielmehr das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspring. Ja, letztlich ruht auch das Wissen auf einem Glauben: „Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Überzeugung aus bloßer Vernunft, ohne Sinn mit in ihm wäre". „Es wird also gleichsam dadurch Platz für den Glauben gewonnen, daß wir das Wissen erniedrigen".

Diese Überzeugung aus bloßer Vernunft[2]) ist nun nach Fries die wahre in dem Wesen der Vernunft gegründete religiöse Überzeugung. Denn das Wissen geht auf das Endliche, der Glaube richtet sich auf das Ewige. Der Glaube wird hier also als eine besondere Art der Erkenntnistätigkeit aufgefaßt. Zum Schlusse die Übersicht:

schematisierte Kategorie	Idee
Natur	Freiheit
natürliche Ansicht	ideale Ansicht
Erscheinung	Ding an sich
Endliches	Ewiges
Wissen	Glaube

---

[1]) N. Kr. II, 211.

[2]) Rel. Ph. 16 f. 28 ff. Vgl. a. Apelt, Metaph. 454 ff.

Tafel der Ideen:

1. Quantität = absolute Totalität oder Einheit des All (= Welt)	2. Qualität = absol. Realität als Einfaches.
3. Relation = Seele Freiheit Gott	4. Modalität = Ewigkeit.

Fries hat seine verschiedenen Ausführungen über die Ideenlehre nicht ganz ausgeglichen. Am folgerichtigsten ausgebildet ist diese Lehre von Apelt in s. Meta-

2. Im besonderen: Die spekulativen Ideen und der sittliche Schematismus (d. philos. Religionslehre).

α) Die Deduktion der einzelnen transzendentalen oder spekulativen Ideen aus dem Grundverhältnis der transzendentalen Apperzeption vollzieht sich nun in der schon angedeuteten Weise unter Anwendung der drei Grundsätze: 1. des Selbstvertrauens, 2. der Vollendung, 3. der Verneinung mittelst Anschlusses an das viergliedrige Kategoriensystem. Als oberste Form aller Ideen ergibt sich die Idee der Negation der Schranken = die Idee des Absoluten. — Während nun die rein schematische Deduktion die Ideen alle als auf einer Fläche liegend erscheinen läßt, kommen wir dem eigentlichen Sinn der Friesschen Ideenlehre näher in den späteren Ausführungen, in denen die ideale Ansicht als eine stufenförmig sich erhebende erscheint. So sagt Fries: „Unsere ideale Ansicht der Dinge kann sich nur stufenweise ausbilden, denn da ihr nur negative Formen zu Gebote stehen, gewinnt sie nur durch allmähliche Vorstellung von der Aufhebung der subjektiven Schranken in der menschlichen Ansicht der Dinge eine bestimmte Gestalt" [1]). Wir bilden also nur eine über Zeit und Raum erhobene intelligente Welt, deren ewige oder absolute Realität [2]) uns nur durch die Sinnenwelt erscheint. Wir vergleichen mit dieser Idee das Endliche der Natur, und alsdann verschwindet uns dem wahren Sein nach die Materie zum Nichts; hingegen die Ansicht der Welt nach den Gesetzen der innern Erfahrung wird uns durch die ewigen Ideen belebt. In der Idee der Seele [3]) glauben wir dann unser eigenes Dasein als ewig und erkennen es als ewige Intelligenz an, und so wird uns die ganze Erscheinungsweise der Dinge nach Verhältnissen der innern Natur zu einem Eigentum der höheren Ordnung der Dinge. In der Idee der Freiheit [4]) oder der Aufhebung der Naturnotwendigkeit erkennen wir uns wie allen gleich

---

physik, der auch obige Tafel entnommen ist S. 305, und in s. Rel. Ph. Vgl. a. de Wette, über R. u. Th. S. 20—72. Bei de Wette, D. Religion S. 104 heißt es, man könne sagen, „daß die Wissenschaft auf der Grundlage der Religion ruhet"!

[1]) N. Kr. II, 272 ff. Für das ganze vgl. N. Kr. II, 214—293.

[2]) Wir müssen dieses ewige Sein genau von dem Sein durch alle Zeit unterscheiden. Die wahre Idee der Ewigkeit ist die Idee eines Daseins im Gegensatz gegen Raum und Zeit.

[3]) Aus dieser Idee der Seele leitet Fries dann noch ein ganzes System von psychologischen Ideen ab, „welches allen unseren idealen Überzeugungen die Anwendung gibt." N. Kr. II, 227 ff.

[4]) Die (metaphysische, nicht die psychologische) Freiheit ist also nach Fries nicht die Grundidee der Ethik, sondern ihre Voraussetzung und gehört zu den religiösen Grundideen

organisierten Wesen die Kraft des freien Willens zu. So läßt sich unsere ideale Erkenntnis auch als Glaube an die Selbständigkeit des Geistes aussprechen. (Vgl. Jul. u. Ev. 80, 308ff.); denn dies ist der Grundgedanke für das wahre Wesen der Dinge, die erste Glaubensidee. (Rel. Ph. 66ff.)

Diese Weise, die Welt als intelligible Welt vernünftiger Wesen in ihrer Gemeinschaft auszusprechen, ist immer noch ein unvollständiger Ausspruch der Idee, denn sie vollzieht sich immer noch nach beschränkten Formen der sinnlichen Erkenntnis. In der Vollendung unserer idealen Ansicht der Dinge müssen wir auch noch diese Schranken verneint denken. Durch diese Idee der absolut gedachten ewigen Ordnung der Dinge erhalten wir dann die spekulative Idee der Gottheit als die Idee einer höchsten Ursache im Sein der Dinge, „die höchste Idee der Vernunft."

β) Diese negativen Ideen sind der rein formale Ausdruck unserer Überzeugung; sie sind für sich leer, starr und kalt, eine bloße Abstraktion. „Leben und Wärme" erhalten sie „erst aus dem Innersten unseres handelnden Wesens." Hier vollzieht sich also die Verbindung der spekulativen Philosophie mit der praktischen, die durch das Grundgesetz der transzendentalen Apperzeption gefordert war, und zugleich die Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit[1]). Beide, theoretische wie praktische Philosophie, sind darin gleich, daß sie dem Wesen der Dinge eine allgemeine Gesetzgebung überordnen. Da aber die praktische Gesetzgebung sich nicht wie die spekulative der sinnlichen Beschränkung unseres Geistes anbildet, sondern rein aus der Vernunft entspringt, nimmt sie gleich die Vollständigkeit der spekulativen Erkenntnis, d. h. die ideale Erkenntnis in Anspruch. So wie „die Erkenntnis die Grundlage unseres geistigen Lebens ist, welche in der handelnden Vernunft vorausgesetzt wird, so ist auch die spekulative Philosophie mit ihrer Einheitslehre eine Grundlage der praktischen Philosophie"[2]), die Wahrheiten jener müssen in dieser vorausgesetzt werden. Nun ist die höchste Idee der praktischen Philosophie das Gesetz des Zweckes[3]), das als zweites Grundgesetz der menschlichen Vernunft neben das Gesetz der notwendigen Einheit tritt. Dieses läßt sich auf der höchsten Stufe nur in der Idee eines absoluten Wertes aussprechen: Wir unterwerfen also das Wesen der Dinge oder die Welt den Gesetzen des absoluten Wertes. Diese Form der Wertgesetzgebung haben wir nun mit den Formen unserer spekulativen Ideen zu vereinigen. Diese praktische Belebung der Ideen nennt Fries

---

[1]) Vgl. für das Ganze N. Kr. III, 159—163, 230—258, Rel. Ph. 90—156. In der Nr. Kr. III ist die Darstellung fast nur polemisch. Vgl. für Kant o. S. 24.

[2]) Ethik 10. [3]) S. u. die subjektive Teleologie.

auch den „sittlichen Schematismus" in Analogie zu dem mathematischen Schematismus. Dieses ist nun auch die eigentliche philosophische Religionslehre, welche also „ihrem Begriffe nach unmittelbar mit einer objektiven Teleologie zusammenfällt." Denn wir erkennen in ihr die ewige Ordnung der Dinge als das Zweckgesetz für das Wesen der Dinge an (siehe unten A III, 1 d). Im einzelnen ergibt sich 1. aus der praktischen Bestimmung der Idee der Seele: die Idee der Bestimmung des Menschen (Grundsatz der Würde der Person), 2. aus der praktischen Bestimmung der Idee der Freiheit: die Idee des Guten und Bösen (Grundsatz der Zurechnungsfähigkeit jedes freien Willens), 3. aus der praktischen Bestimmung der Idee der Gottheit: die Idee der göttlichen Weltregierung (Grundsatz der besten Welt)[1]. Dies letztere ist der höchste, reinste Ausspruch unseres vereinigten praktischen und spekulativen Glaubens. Auf die Einzelheiten der Religionslehre und ihre schöne Darstellung in „Wissen, Glaube und Ahndung" 258—327 und in „Julius und Evagoras" Seite 203—228, 305—358, 421—441, Rel. Ph. 90—156, kann ich hier nicht eingehen.

Aber die Religion ist doch nicht nur ein System von negativ erfaßten und sittlich schematisierten Ideen. Wie erhalten wir den positiven Ausspruch dieser Ideen, wie erhalten die nackten Skelette Fleisch und Blut, wodurch äußert sich die Religion unmittelbar im Leben? Die positive Entfaltung der religiösen Überzeugungen wie ihre unmittelbare Äußerung im Leben gehört dem Gefühl. Ein solches gefühlsmäßiges „Fürwahrhalten", welches weder auf Anschauung noch auf Begriff sich gründet, konnte nach der gewöhnlichen Behandlung der Sache nur „ein dem Aberglauben preisgegebenes prinzipielles Schwanken der Überzeugung" sein. Fries aber gab dem Gefühl eine sorgfältige anthropologische philosophische Begründung und konnte ihm deshalb zum ersten Mal innerhalb eines „anthropologisch" gegründeten Systems nicht nur mit Sicherheit seine Stelle anweisen, sondern auch eine hohe Bedeutung beimessen.

2. Anthropologische Voraussetzungen: Die Lehre vom Gefühl[2].

a) In den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie wird gewöhnlich behauptet, Fries habe die Gefühls- und Glaubenslehre von

[1]) Man vergleiche die auffallende Ähnlichkeit dieser drei Grundsätze mit den drei Hauptthemata von Kants „Religion innerh. d. Grenzen bloßer Vernunft".

[2]) Den ersten Abriß seiner gesamten Gefühlslehre hat Fries schon in dem „System der Phil. als evidente Wissenschaft" von 1801 (aber erst 1804 veröffentlicht) gegeben. S. 188—196, 361 ff. Vgl. zu der ganzen Gefühlslehre die Monographie von Francke: Das selbständige und reine Leben des Gefühls.

Jacobi übernommen und sie nur umgestaltet und ausgebaut. Daran ist richtig, daß Fries als Jüngling in Jacobis Romanen geradezu lebte und auch manche der hier ausgesprochenen philosophischen Anschauungen sich aneignete. So ist er auch zweifellos durch ihn mit angeregt worden, über das Wesen des Gefühls zu reflektieren und für es einzutreten. Auch Jacobis philosophische Schriften konnten ihm manches bieten, aber dessen unsystematische, sprunghafte, in dichterischen Ergüssen sich ergehende Art konnte er als Naturwissenschaftler sich unmöglich zum Muster nehmen. Er hat sich deutlich genug hierüber ausgesprochen (s. Henke, 106 f. Vgl. auch Otto 6, 7)[1]: „In der Philosophie war ich nie sein Schüler, sondern meine Ansichten sind nur aus denen von Kant hervorgegangen. Auch meine Ansichten vom Gefühl sind von Jacobi ganz unabhängig entwickelt worden.“ Fries hat also Jacobi zwar eine lebhafte Anregung und feine Bildung des Gefühls persönlich zu verdanken, aber die philosophische Anleitung zu seiner Theorie des Gefühls hat er, so merkwürdig es klingen mag, allein von Kant, dem erklärten Gegner der Gefühlsphilosophie[2]), empfangen. Denn in der Kritik der Urteilskraft I. Teil hat Kant zuerst deutlich das Gefühl als eigentümliches Gebiet des ästhetischen Verhaltens beschrieben und dieses ästhetische Gefühl klar von der Empfindung sowie von der Lust am Angenehmen und am Guten unterschieden, ohne freilich den psychologischen Ort des Gefühls mit voller Sicherheit herauszustellen. Fries nahm die Untersuchungen auf, suchte ihnen Vollendung und Abschluß zu geben und zugleich das Gebiet der ästhetischen Urteilskraft enger mit dem übrigen System zu verknüpfen. Denn nach seinem Urteil war in Kants System „die Kritik der Urteilskraft mit ihren Untersuchungen gerade des lebendigsten in unserem Geiste nur eine gleichsam unerwartete Zugabe“, „die nirgends mit Notwendigkeit in das Ganze eingriffe“. Auch sah er darin ein bedauerliches Vorurteil Kants, daß dieser dem Gefühl außerhalb des rein ästhetischen Gebiets fast nirgends eine erheblichere Bedeutung zubilligte und in ihm gar zu leicht den Feind der reinen Sittlichkeit sah, wenn er auch nicht leugnen konnte, daß es auch ein „moralisches Gefühl“ gibt und dieses sehr wirksam ist.

b) 1. Fries geht bei seiner Untersuchung des Gefühls von einer Beobachtung im täglichen Leben aus: „Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falsch, ohne es ganz einzusehen, ohne uns auf Beweis einzulassen, ohne uns nur genau Rechenschaft geben zu können, warum wir es so finden. Dies schreiben wir dem Gefühl zu[3]).“ Noch

---

[1]) Hier unterschätzt Fries sogar Jacobis Einwirkung auf sich, s. u. A III, 2 a α 2 b und III 3.

[2]) Kant. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

[3]) Nr. Kr. I, 405.

deutlicher beschreibt Fries dies Gefühl an anderer Stelle[1]): Ich fühle wohl, sagt z. B. jemand, daß Du recht haben magst, aber ich sehe es doch noch nicht klar ein, oder wenn jemand einen guten Rat sucht, so muß man ihm oft antworten: Nähere Regeln lassen sich da vorher nicht geben; Dein Gefühl wird es Dir sagen, was Du zu tun hast. Dies Gefühl setzt Fries dem Begreifen und Schließen gegenüber. Der Schluß enthält die Erzeugung eines Urteils mittelbar aus andern und zwar so, daß ich mir des Aktes dieser mittelbaren Vorstellung wieder bewußt bin. Im Schluß wird eine Behauptung immer nur von gegebenen Voraussetzungen abgeleitet. Woher erhalten wir im Denken diese ersten Voraussetzungen? Wir antworten: indem wir unmittelbar ihre Wahrheit fühlen. Und dies Gefühl erzeugt seine Urteile unmittelbar, ohne sie auf Begriffe und Schlüsse bringen zu können. Dieses Gefühl ist also „die unmittelbarste Äußerung der Denkkraft" [2]), näher „die unmittelbare Tätigkeit der Urteilskraft" [3]). Diese Beobachtungen nun und dieser Sprachgebrauch waren Kant nicht etwa völlig fremd. So ist z. B. in der Grundlegung zur Methaphysik der Sitten Seite 450f. (79) die Rede von einer „dunklen Unterscheidung der Urteilskraft", im gemeinsten Verstandesgebrauche, die dieser Gefühl nenne. Und in der Kritik der reinen Vernunft Seite 228 heißt es inbezug auf einen der Grundsätze a priori, es sei kein Wunder „wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfnis bei der empirischen Erkenntnis fühle) niemals aber bewiesen worden sei" [4]). Dies sind zwar sehr interessante (und für Fries günstige) aber nur gelegentliche Äußerungen, denen keine anthropologische Theorie zu Grunde liegt. Prinzipiell hat Kant das Gefühl nur in seiner ästhetischen Bestimmtheit mit der Urteilskraft in Verbindung gebracht und zwar von einer anderen Erwägung aus als Fries[5]): Da das Vermögen des Gefühls der Lust in ähnlicher Weise das verbindende Mittelglied zwischen Erkenntnis und dem Begehrungsvermögen darstellt, wie im logischen Gebrauche die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft, da ferner für das Erkennen allein der Verstand, für das Wollen allein die Vernunft a priori gesetzgebend ist, so ist zu erwarten, daß das gleiche von der Urteilskraft für das Fühlen gilt[5]) usw. Hierbei fällt uns ein, daß Fries für das mittlere Grundvermögen (Lust und Unlust) die Bezeichnung Gefühl vermeidet und statt dessen von „Gemüt, Herz usw." redet (s. o. S. 9). Es erscheint also angebracht, ehe wir zu einer Darstellung von Fries' Theorie des Gefühls schreiten, dieses Gefühl mit

---

[1]) Log. 376. [2]) Ps. Anthr. 178. [3]) Log. 377.
[4]) Vgl. auch Kr. d. U. XLIII, 416, 439, 478 A, 482. Rel. innerhalb 288.
[5]) Kr. d. Urt. XXIII ff.

allem, was sonst unter „Gefühl" verstanden wird, zu vergleichen und das Trennende wie das Gemeinsame hervorzuheben.

2. In der Umgangssprache, und nicht nur in dieser, bezeichnet **Gefühl** häufig die **Empfindung** in einer sinnlichen Anschauung. Hier liegt aber eine folgenschwere Verwechselung vor, worauf Kant zuerst aufmerksam gemacht hat [1]). Wird nämlich eingeräumt, daß alles, was mit Wohlgefallen verbunden ist, selbst ein Gefühl der Lust ist, so sind Eindrücke der Sinne, welche den Willen, oder bloße reflektierte Formen der Anschauung, welche die Urteilskraft bestimmen, was die Wirkung auf das Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Ja, dann „könnten Menschen einander wohl der Torheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen". So ginge nur also durch Vernachlässigung dieses Unterschiedes das **ganze Gebiet der Ästhetik und der praktischen Philosophie** verloren. An die darauf von Kant gegebene Unterscheidung zwischen der **Empfindung** als einer objektiven Vorstellung der Sinne (grüne Farbe der Wiesen) und dem **Gefühl** als einer subjektiven (erkenntnislosen) Empfindung (Annehmlichkeit) knüpft Fries an und bildet sie genauer fort. Denn nach ihm darf die Empfindung „weder mit dem sinnlichen Anschauen in ihr noch mit dem Lustgefühl verwechselt werden [2]). Empfindung ist der passive Zustand des Geistes, in welchem er zum Anschauen genötigt wird, also die Bestimmung des Sinnes, ein bloßer Eindruck auf den Sinn durch die Affektion der Nerven, den wir, als an das Innere der Selbsterkenntnis gebunden, nicht näher kennen, durch den aber sowohl sinnliches Anschauen als Lustgefühl erregt wird. Denn die Empfindung wirkt ganz subjektiv als Gemütszustand befördernd oder hemmend auf meine Lebenstätigkeit ein und ist deshalb für sie entweder zweckmäßig oder zweckwidrig. Erst **durch dieses Verhältnis findet sich das beurteilende Lustgefühl zu ihr hinzu**, welches also reinlich von ihr zu trennen ist. Das Lustgefühl hängt also zwar immer von der Empfindung der Lust ab, die Lust selbst aber bezieht sich nicht eigentlich auf die Empfindung, sondern auf das Spiel meiner Lebenstätigkeiten in ihr.

3. Nicht nur mit der Empfindung, mit Zuständen des **äußeren** Sinnes, sondern auch mit dem **inneren Sinn** [3]) wird „Gefühl" häufig verwechselt, namentlich von sog. Gefühlsdogmatikern und Schwärmern. Für Fries bedeutet, wie oben S. 10f. gezeigt ist, innerer Sinn nur eine

---

[1]) Kant Kr. d. U. 8f. u. Fries, N. Kr. I, 85ff. 94ff. III. 18ff.

[2]) N. Kr. I, 84ff.

[3]) N. Kr. I, 104ff. bis 110ff. Fälschlicherweise setzt Fries hier Selbsterkenntnis = Bewußtsein, faßt letzteres also auch immer als ein **Selbst**bewußtsein auf, was es nicht ist. Deshalb habe ich das Wort „Bewußtsein" vermieden.

Empfänglichkeit des Geistes, bei welcher die Tätigkeit von innen angeregt wird, er versteht also darunter die innere Selbstanschauung des Geistes in seinen veränderlichen Tätigkeiten und Affektionen. Der innere Sinn ist also nicht nur von der Einbildungskraft, sondern auch von allen Arten der Lustgefühle, also auch vom Wahrheitsgefühl, dem ästhetischen und dem moralischen Gefühl als unmittelbaren Tätigkeiten der Urteilskraft (s. u. S. 41 ff.) genau zu unterscheiden[1]). Außer englischen Moralphilosophen und Ästhetikern wie Hutcheson, Smith u. a. ist nach Fries auch Jacobi[2]) dieser Verwechselung zum Opfer gefallen.

4. α) Fries unterscheidet nun ferner nicht nur zwischen Lustgefühl und Empfindung, sondern auch zwischen Lust und Unlust einerseits und Wahrheitsgefühl, ästhetischem und moralischem Gefühl andererseits. Nun ist doch aber — und nicht bloß nach Kant — das ästhetische Gefühl gerade ein Gefühl der Lust oder Unlust. Wie reimt sich das zusammen? Der Grund für diese scheinbare Verwirrung liegt hauptsächlich in zwei Umständen: 1. Die Ausdrücke „Gefühl der Lust und Unlust" oder „Wohlgefallen und Mißfallen" sind zweideutige. Das Leben in Lust und Unlust, Gefühl, Herz, Liebe „ist die innere Lebendigkeit unseres praktischen Wesens, das Vermögen uns zu interessieren", „die Rezeptivität der handelnden Vernunft im Gegensatz zur Tatkraft als ihrer Energie" — also das zweite psychische Grundvermögen, welches Fries nicht Gefühl, sondern Herz oder Gemüt benannt haben will[3]) (s. o. S. 9 ff.). Außerdem heißt aber Lustgefühl oder Wohlgefallen auch die Beurteilung eines Gegenstandes als zweckmäßig. Dies ist also nur ein theoretisches Verhältnis, welches zu jenem praktischen hinzukommt, nur um es vor der Erkenntnis aufzufassen. Hierzu gehört demnach nicht das Vermögen zu Lust und Unlust, sondern nur dasjenige, wodurch sich dieses auf die Begriffe von Wert und Zweck bezieht. Das Lustgefühl ist also nichts anderes als eine besondere Art des Urteilsgefühles „als Urteilskraft, welche nach der Regel des Wertes entscheidet". Wenn Fries trotzdem für diese Art von Urteilsgefühlen nicht die Bezeichnung „Werturteil" einsetzt, sondern die alte Ausdrucksweise: Lustgefühl oder Gefühl der Lust und Unlust beibehält, was allerdings das Verständnis häufig erschwert, so ist der Grund hierfür wohl nicht nur Nachlässigkeit, sondern das Zusammenwirken von mehreren Umständen, so auch 1. daß es nach Fries mehrere sehr verschiedene Arten solcher Werturteile gibt, die ganz ausgesprochen

---

[1]) N. Kr. I, 107: „Wäre nur die eigentliche Beschaffenheit des innern Sinnes früher bekannt gewesen, so würde dadurch jedem philosophischen Mystizismus und jedem höheren Dogmatismus ein Ende gemacht sein."

[2]) Vgl. Jacobi II, 221 ff., bes. 270 ff., IV 1. Abt. XXI.

[3]) Vgl. auch N. Kr. I, 413 f.

von Lust oder Unlust begleitet sind, und sich sehr deutlich von den Wahrheits- oder Urteilsgefühlen im engeren Sinn abheben und 2. daß die Bezeichnung Werturteil nicht die Unmittelbarkeit und logische Unbestimmtheit zum Ausdruck bringt, die mit allen Gefühlen notwendig verbunden ist[1]). Wenn Fries aber nun Kants Bestimmung des Gefühls als „Gefühl der Lust und Unlust oder des jederzeit bloß Subjektiven an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann“[2]) ganz einseitig nennt, so trifft dieser Tadel zum Teil ihn selbst. Und im übrigen ist es doch Kants eifrigste Bemühung, zu zeigen, daß „Lust und Unlust“ gerade nicht das unterscheidende Kriterium der verschiedenen Gefühlsarten ausmacht, sondern die damit verbundene Beurteilung des Gegenstandes[3]).

β) Die Unterscheidung der verschiedenen Arten der Lustgefühle übernimmt Fries ebenfalls von Kant[4]), gibt aber auch hier Kants Lehre eine Fortbildung[5]): Die Lust ist intuitiv, wenn der Gegenstand nach Verhältnissen anschaulicher Vorstellungen als gefällig oder mißfällig beurteilt wird. Die Lust ist intellektuell bei dem, was nach Begriffen gefällt. Hiernach unterscheidet sich das Angenehme, Gute und Schöne. Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellektuell; das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurteilung, das Schöne gefällt nur in der Beurteilung (vgl. die etwas andere Darst. bei Kant, Kr. d. U. § 9).

Auch die weitere Unterscheidung stammt von Kant (Kr. d. U. § 2–5) daß nämlich die Lust am Angenehmen und Guten interessiert ist, die am Schönen und Erhabenen aber uninteressiert[6]).

γ) Dieser für die ganze praktische Philosophie grundlegenden Betrachtung gehen wir jetzt aber nicht weiter nach, sondern fassen unsere Resultate zusammen. Nur ist zunächst zu bemerken, daß zwar auch nach Kant alle Arten der Lustgefühle mit einem Akt der Urteilskraft verbunden sind, ja in einer freien Tätigkeit der Urteilskraft das Wesentliche des ästhetischen Verhaltens besteht, daß aber bei ihm nur die Lust und Unlust, und fast nie das Urteil selbst mit „Gefühl“ bezeichnet wird, während nach Fries gerade die theoretische Urteilskraft in ihrer unmittelbaren Tätigkeit als Gefühlsvermögen betrachtet wird. Es fehlt auch bei Kant die Auffassung der Lustgefühle als Werturteile, obwohl auch bei ihm jedes Lustgefühl irgendwie mit Zweckmäßigkeit verbunden ist.

---

[1]) Deshalb sagen wir wohl besser Wertgefühl.

[2]) Kr. d. U. XL, XLII ff. u. 9 f.

[3]) Vgl. Vorländers Einleitung z. Kr. d. U. S. XX.

[4]) Kr. d. U. § 1–9. [5]) N. Kr. III, 20 ff.

[6]) Das Interessante ist Gegenstand eines Interesse, das Interessierte hingegen enthält ein Interesse in sich.

Während aber die Bezeichnung der Lustgefühle als Urteilsgefühle letztlich nur eine Konsequenz der Kantischen Auffassung ist, setzt die Ausdehnung der Bezeichnung „Werturteil" auf sämtliche Lustgefühle eine andere Vorstellung von der ästhetischen Zweckmäßigkeit voraus, als sie sich bei Kant findet. Dies werden wir später in seinen wichtigen Folgen deutlich sehen.

Nach Fries ist nun also das Gebiet der Lustgefühle in meinem Innern das Spiel der Gedanken im Gedankenlauf überhaupt, wie es vom Sinn erregt, von der Assoziation in Bewegung erhalten und von Einbildungs- und Urteilskraft geleitet wird. Es ist also zweifellos jede Lust und Unlust, jede Äußerung des „Herzens", mit einem Urteilsgefühl verbunden, aber es bleibt nun die Frage, ob jedes Urteilsgefühl oder Gefühlsurteil von einer Äußerung der Lust und Unlust begleitet ist. Fries bemerkt nun „daß jede Vorstellung in uns, sie mag objektiv nur sinnlich oder intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beide auch sind, begleitet sein wird, weil sie doch immer das Gefühl des Lebens affiziert" [1]). Es gibt also sehr starke Gradunterschiede. Aber auch die eigentlichen Wahrheitsgefühle, die ihre Bestimmung ja nicht von einer Regel des Wertes empfangen, d. h. „nicht auf Lust oder Unlust gehen", sind „doch mit Emotionen begleitet" [2]).

c. Theorie des Wahrheits- oder Urteilsgefühles [3]). Nachdem wir so das Friesische „Gefühl" in seinen Unterschieden wie Beziehungen zu den sonstigen Bedeutungen des Gefühles betrachtet haben, erübrigt sich noch eine Darstellung der Theorie der verschiedenen Arten der Urteilsgefühle.

1. α) Der mittelbaren „Wiederholung" unserer Geistestätigkeiten durch die Reflexion steht die unmittelbare „Wiederholung" derselben durch das Gefühl gegenüber. Wir müssen also dessen Verhältnis zum Reflexionsvermögen näher beleuchten und zu diesem Zwecke auf die S. 22 gegebene Einteilung der Reflexion in logischen Verstand, logische Urteilskraft und logische Vernunft zurückkommen. So rein abstrakt diese Einteilung scheint, so charakterisiert sie sich doch sehr im Leben; der Verstand macht gelehrt, die Urteilskraft gescheut, die Vernunft gebildet [4]).

β) Die Urteilskraft aber ist das „herrschende Vermögen der Denkkraft" [5]): Da sie das Besondere dem Allgemeinen unterordnet, so ist es ihre Aufgabe, den Gehalt der sinnlichen Erfahrung unter die Regeln des Verstandes zu bringen. In der Art dieser Unterordnung sind nun nach Fries, der hier wiederum Kant folgt [6]), zwei Fälle möglich.

Unser Denken geht jedesmal von dem Besonderen der Anschauung aus; zu diesem ist entweder das Allgemeine, die Regel durch den Verstand

---

1) N. Kr. III, 42. 2) Syst. d. Ph. S. 196. 3) Vgl. Elsenhans 211—229.
4) N. Kr. I, 376ff., Ps. Anthr. 171, Log. 168., vgl. Kant, Kr. d. r. V. S. 169—174! 5) Log. 373. 6) Kr. d. U. XXVIff.

schon gegeben, oder sie wird erst für den Verstand hinzugesucht. Im ersten Fall ordnet die Urteilskraft nur unter, sie heißt dann subsumierende Urteilskraft (Kant: bestimmende) und verfährt progressiv, im andern Falle hingegen wird sie reflektierende Urteilskraft genannt, dann verfährt sie regressiv (z. B. in der Induktion und der Spekulation s. o. S. 14). Diesem Unterschiede mißt Fries den größten Wert bei. Denn während nach ihm die Subsumtion nur ein vollständig abhängiger Mechanismus, „das tote Werkzeug des Dogmatismus" ist, „gehört alle lebendige Energie der reflektierenden Urteilskraft"; sie ist das Vermögen der freien Untersuchung, welches eigentlich erst Wissenschaft möglich macht.

2. Fries wird nicht müde, die Vorzüge der reflektierenden Urteilskraft zu preisen. Auch im Schließen ist die Urteilskraft das eigentlich tätige Vermögen, denn ihr gehört hier die Unterordnung des Untersatzes unter die Regel, jedoch nur mittelbar und mit Hilfe des Verstandes. Hier kommt ihr aber auch eine unmittelbare Tätigkeit zu, und diese ist das Gefühl, welches wir schon kennen gelernt haben. (S. 34 ff.)

α) Drei Arten dieses Gefühls lassen sich unterscheiden. Die erste Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir im Augenblick der Gründe eines Urteils bewußt bin, die zweite ist die unmittelbare Tätigkeit der subsumierenden, die dritte der reflektierenden Urteilskraft[1]).

„Wenn ich jetzt eben ein Urteil fälle, so kann ich nicht immer jedes Urteil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urteilen bis zum Prinzip hinauf ableiten, sondern es gibt irgend einen Teil der Schlußkette, wo ich mir jetzt gewisser Prämissen unmittelbar bewußt werde, und aus diesen folgere" oder ich habe nur eine dunkle Vorstellung von allen Prämissen im Gemüte, dann nennen wir den Schlußsatz aus ihnen den „Ausspruch des Gefühls". Auch die Gewohnheit und das Gedächtnis spielen hier eine große Rolle: „Was wir gedacht haben und denken, prägt sich dem unteren Gedankenlaufe ein, und diesen Besitz wenden wir dann im Leben unmittelbar durch das Gefühl an. Es ist deshalb ein Fehler der „Pedanterei", sich im Leben niemals auf Gefühl verlassen zu wollen, sondern jedes Urteil nach bestimmten Begriffen und abgemessenen Schlüssen aussprechen zu wollen; gesunde lebendige Urteilskraft muß sich im Leben immer dem Gefühl anvertrauen. So geschieht es vorwiegend im sittlichen Gefühl[2]), dem Ge-

---

[1]) Vgl. Elsenhans I, 212ff., Ps. Anthrop. 178ff., Logik 377f., N. Kr. 407ff. Schon im „System d. Phil. als evid. Wiss." heißt Gefühl „das unmittelbare selbsttätige Bewußtsein der Erkenntnis durch die Urteilskraft". S. 188. Ebenda findet sich auch schon die dreifache Gliederung d. Gefühls.

[2]) Vgl. Ethik § 2, § 51f. Kant bringt das Gewissen, das er ein „wunder-

wissen, und im praktischen Takt. Allerdings muß sich dieses Gefühl bei nachträglicher Reflexion in bestimmte Begriffe und Schlüsse auflösen lassen. (Vgl. Kant: Gefühl = unausgewickelter Begriff!!) Man hat nur im Leben nicht immer Zeit, erst über alles, was zu tun ist, Abhandlungen zu schreiben.

β) 1. Die anderen zwei Arten des Gefühls lassen jedoch keine solche Auflösung zu, sie sind das wahrhaft Unmittelbare im Denken der Urteilskraft. Selbst die subsumierende Urteilskraft ist ohne eine unmittelbare Tätigkeit nicht wirklich zu denken. Im gegebenen Moment kann mir der Verstand nichts helfen, da muß ich immer unmittelbar die Urteilskraft, also das Gefühl, anwenden, wenn ich ein bestimmtes Urteil aussprechen will. (Das Gefühl legt dann den Untersatz der Regel unter oder „denkt schlechthin das Ist im Urteil".

2. Wie Fries überhaupt der reflektierenden Urteilskraft den Vorzug gibt, so natürlich auch ihrer unmittelbaren Tätigkeit. Die unmittelbare Auffassung eines Urteils durch reflektierende Urteilskraft ist ganz unabhängig vom logischen Verstande. Und so erhalten wir jedes Urteil, das wir unmittelbar der Anschauung entnehmen, so auch jedes philosophische Grundurteil, das die Selbsttätigkeit der Vernunft hervorbringt. So ist dies Gefühl der Quell des ursprünglichen Bewußtseins aller Erkenntnisse a priori: des reinen Selbstbewußtseins, der Kategorien, der Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Es umfaßt demnach den gesamten Bereich der unmittelbaren Erkenntnis. Diese gesamten Grundwahrheiten werden uns also im Leben immer im unmittelbar willkürlichen Akt des Bewußtseins, d. i. im unauflöslichen Gefühl, gegeben, dessen Beurteilungen sich auch gar nicht in determinierten Begriffen und logischen Schlußreihen entwickeln lassen. Dieses Gefühl, das spekulative Wahrheitsgefühl, ist also das „psychologische Medium der Erkenntnis" [1]).

Das ureigenste Gebiet dieser Gefühle der reflektierenden Urteilskraft sind die Geschmacksurteile, welche wir schon als Lustgefühle am Schönen kennen gelernt haben. Denn hier urteilt die Urteilskraft nach einem Gesetze, welches der Verstand gar nicht als Regel auszusprechen vermag; „es entspringt nur aus dem Gefühl ohne Begriff und doch mit Notwendigkeit". Hier bringt die Urteilskraft eigene Prinzipien hervor. „Dies ist das Geheimnis des Ursprungs der Schönheit in unserer Vernunft" [2]). Es handelt sich hier also um Gefühle, die nicht nur unauflöslich, sondern auch unaussprechlich (in Begriffen) sind. Unauf-

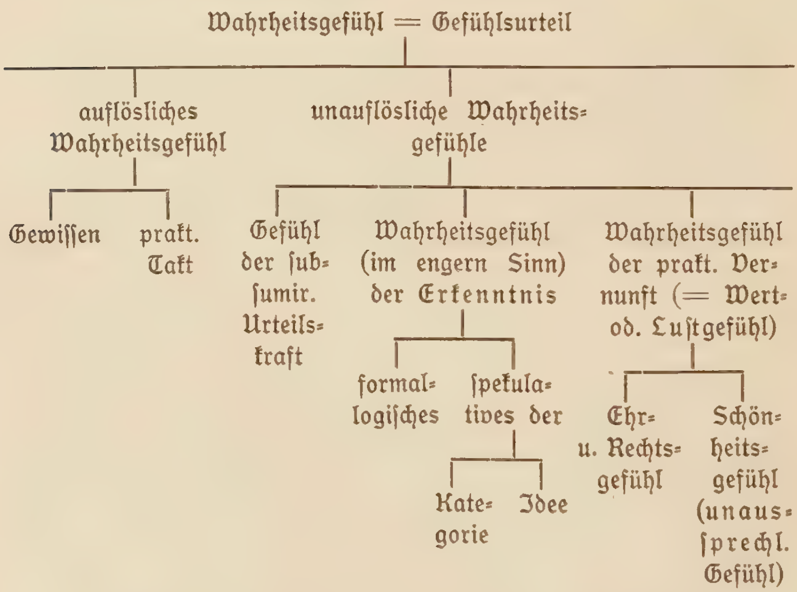
sames Vermögen" nennt, nicht mit dem Gefühle in Verbindung, wohl aber mit der Urteilskraft. Vgl. Rel. innerhalb S. 288: „Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft."

[1]) Elsenhans I, 210. [2]) N. Kr. I, 409f.

löslich heißt das unmittelbare Bewußtsein eines ursprünglichen Vernunftbegriffes oder einer Idee, die sich also nicht auf andere Ideen oder Begriffe zurückführen läßt, sich aber doch mittelst wissenschaftlicher Analyse (die spekulative Idee nur negativ) *klar* aussprechen läßt; *unaussprechlich* heißt aber ein unauflösliches Gefühl außerdem, wenn die Idee, welche es ausdrückt, sich niemals in einen bestimmten Begriff fassen läßt[1]).

Sofern die Urteilskraft nun eigene Erkenntnisse hat, heißt sie *transzendentale Urteilskraft*; ihr ursprüngliches Eigentum darf nicht mit dem des transzendentalen *Verstandes* und der transzendentalen *Vernunft* verwechselt werden, das ja auch nur durch die reflektierende Urteilskraft unmittelbar zum Bewußtsein gebracht wird. (S. o. S. 23 u. 33.)

Zum Schluß bringe ich wieder eine *Tafel* der Wahrheitsgefühle im weiteren Sinne.



γ) Da Fries das Gefühl als einen Akt des Erkenntnisvermögens auffaßt, läßt sich vermuten, daß das Gefühl einen viel höheren Erkenntniswert bei ihm erhält, als dies z. B. bei Kant der Fall ist.

[1]) Diesen Unterschied zwischen *unauflöslich* und *unaussprechlich* hat Fries selbst nicht immer scharf genug betont, so daß man leicht darüber hinwegsieht; am klarsten ist Fries in Rel. Ph. 24.

Die Vermutung wird bestätigt: Nach Fries ist ja die unmittelbare Erkenntnis irrtumslos (s. o. S. 7), und das Gefühl ist das unmittelbare Ausdrucksmittel derselben vor dem Bewußtsein, folglich ist auch das Gefühl irrtumslos[1]). Nun betont aber Fries an vielen Stellen, daß das Gefühl „der festeste Widerhall des Irrtums"[2]), „der Schutz aller Vorurteile"[3]), „die geheime Werkstätte" ist[4]), von der aus sie sich verbreiten. Wie reimt sich dies zusammen? — Es kommt hier alles auf den Unterschied zwischen auflöslichem und unauflöslichem Wahrheitsgefühl an, wie folgende Erwägung zeigt[5]): „Die Urteilskraft sammelt und ordnet das ganze Leben hindurch dem Menschen Erfahrungen und allgemeine Ansichten und legt diese durch Übung und Gewöhnung gleichsam zum bleibenden Eigentum unseres Geistes im unteren gedächtnismäßigen Gedankenlauf nieder. Was nun hier in Urteil und Vorurteil einmal ausgebildet worden ist, können wir nicht in jedem Augenblick überdenken, sondern in (den) einzelnen Fällen sind uns diese allgemeinen Ansichten und Erfahrungen etwas Vorausgesetztes, in welches die Urteilskraft im praktischen Takt und im Gewissen nur hineingreift, um aus diesem als dem Gegebenen nur weiter zu folgern." Im Leben wird also häufig auch hier das geübte Gefühl besser leiten als abgemessenes Raisonnement; aber die Irrtümer dieses Gefühls werden um so schlimmer, weil wir uns dabei auf Gründe berufen, ohne sie zu nennen. Deshalb gilt die Berufung auf dieses gar nichts, sobald es sich um wissenschaftliche Begründung handelt, sondern hier muß man sich eben zu dessen höheren Gründen erheben, indem man es in deutliche Begriffe auflöst. Das ist nun aber für das Gefühl der reflektierenden Urteilskraft nicht möglich und auch nicht nötig. Denn dies ist wirklich irrtumslos; es bringt ja nur die Voraussetzungen aller Erkenntnis zum unmittelbaren Bewußtsein. Damit will Fries nun aber „keineswegs den gebildeten Geist auf eine mystische, nur schwärmerisch anzuerkennende Wahrheit" verweisen, sondern stellt ihm zur wissenschaftlichen Aufgabe hin: „in der Kritik der Vernunft die Aussprüche dieser Wahrheitsgefühle richtig darzustellen und durch die Theorie der erkennenden Vernunft zu rechtfertigen[6]).

Es muß uns sehr auffallen, daß in dieser Theorie der Gefühle das religiöse Gefühl mit keiner Silbe erwähnt ist, trotzdem doch in dem

---

[1]) Ps. Anthr. I, 180. [2]) Ps. Anthr. I, 181. [3]) Log. 378.
[4]) Nr. Kr. I, 408. [5]) Log. 378.
[6]) N. Kr. I, 414. In einem ausführlichen Zusatz zur 2. Auflage. Von deutsch. Ph. Art u. K. S. 49: Erst da fängt die Schwärmerei an, wo jemand sich auf dunkle Gefühle . . . zu berufen vorgibt, deren Quelle in seinem Geist er die nähere Untersuchung verweigert.

Wahrheitsgefühl alle religiösen Ideen lebendig werden. Wenn Fries nun aber sagt, daß die Beurteilungen des ästhetischen Gefühls die Überzeugungen der ästhetischen Weltansicht zu den herrschenden in unserem Geistesleben erhöben, wenn er weiter betont, daß dies ästhetische Gefühl es eigentlich sei, welches Jacobi nach Hume so bestimmt unter dem Namen Glaube oder Offenbarung als die unmittelbare Kraft unserer Überzeugungen auffasse[1]), so geht daraus schon hervor, daß das religiöse Gefühl zu dem ästhetischen in irgend welcher Beziehung stehen muß. Um hierüber Klarheit zu gewinnen, müssen wir einen Streifzug in die Ästhetik unternehmen.

3. Ästhetische Voraussetzungen: Die ästhetische Gesetzlichkeit[2]).

a) Unter „Ästhetik" versteht Fries im Anschluß an Kant[2]) die Lehre vom Schönen und Erhabenen, näher unter philosophischer Ästhetik die Kritik des Geschmackes. Denn außer dieser gibt es noch die „erfahrungsmäßige Geschmackskritik der Induktion", deren Meister bei uns Winkelmann, Lessing, Herder und Goethe waren. (Fries hat sie alle auf sich einwirken lassen, namentlich Winkelmanns und Lessings hohe Einschätzung der Antike.) Die philosophische Ästhetik ist dagegen das Gebiet der Spekulation. Aber die Eigenart des ästhetischen Urteils bringt es mit sich, daß sie sich nur in engen Grenzen bewegen kann. Zum Rang der Wissenschaft hat sie faktisch erst Kant erhoben: „Das ganze Geheimnis der Spekulation über Schönheit und Kunst liegt in Kants Kritik der Urteilskraft mit einer bis dahin unerreichten Schärfe der Gedanken verborgen." Auf ihm fußt Fries auch hier, und mit seiner Charakteristik des ästhetischen Urteils setzt er sich zunächst auseinander. Denn bei aller Anerkennung und Anlehnung finden sich auch hier nicht unwesentliche Abweichungen. Nach Kant ist das Geschmacksurteil wegen seiner Beziehung auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch ein praktisches, und ein anderes Erkenntnisurteil gibt es nach ihm nicht) also auch nicht logisch, sondern ästhetisch, „worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann"[3]). Hier liegt nach Fries eine erhebliche anthropologische Verwechselung vor. Der

[1]) Log. 380ff. Für Jacobi vgl. II, 137ff., III, Vorr. XXXIII.

[2]) „Ästhetisch" gebraucht Fries immer im heute allgemein üblichen Sinne, also nicht in dem ursprünglichen Sinne der sinnlichen Wahrnehmung, wie noch Kant in der transzendentalen Ästhetik der Kr. d. r. V. 35ff. Vgl. für das Ganze: N. Kr III, 261—284, für Kant Kr. d. U. 118: transzend. Ästhetik der Urteilskraft.

[3]) Kr. d. U. 3f., vgl. XLIII, 9 u. 14.

Unterschied, ob etwas zur Erkenntnis oder zum Gefühl der Lust und Unlust gehört, kann gar kein Einteilungsgrund für Urteile werden, denn jedes Urteil ist Erkenntnis und wenn es ein Urteil über Lust und Unlust ist, so wird eben dies sein Objekt. Auch der Unterschied zwischen logisch und ästhetisch geht gar nicht auf Urteile (denn „für die Erkenntnis steht dem logischen nur das intuitive gegenüber und dann sind alle Urteile logisch"), sondern auf den Gedankenlauf überhaupt, auf den Unterschied dessen, was der Verstand und dessen, was die Einbildungskraft billigt, (der Verstand fragt: ist das wahr, was er sagt? die Einbildungskraft aber: wie hat er mich unterhalten?) Für die Urteile aber steht dem ästhetischen das theoretische entgegen. Der Sache nach kennen wir diesen Unterschied schon, doch fällt uns in folgendem Satz die Definition für das ästhetische Urteil auf: „Ein Urteil ist theoretisch, wenn es durch eine Unterordnung nach bestimmten Begriffen erhalten wird, ästhetisch aber, wenn es durch eine Unterordnung nach Gefühl bestimmt wird [1]). Stände dieser Satz allein für sich da, so müßte man annehmen, daß nach Fries jedes Gefühlsurteil ästhetisch sei. Und so stellt auch Otto in seinem Buch über Fries (S. 112f.) einfach das ästhetische Urteil dem logischen [2]) (!) gegenüber und betont ausdrücklich: „Ästhetisch" ist für ihn (Fries) zunächst Bezeichnung einer der logischen entgegengesetzten Art von Subsumtion im Urteilen überhaupt". Otto gibt nun diese Definition von ästhetisch, um zu beweisen, daß es ein „ganz grobes Mißverständnis" sei, wenn man Fries Ästhetisierung der Religion vorwerfe; denn er erweitere ja den Begriff des Ästhetischen. Die obige Definition von Fries darf aber nicht als Beweis oder Stütze für eine solche Behauptung verwendet werden, denn Fries fährt unmittelbar fort: „Ein reines ästhetisches Urteil ist also ein solches, welches nur aus Gefühlen gefällt werden kann", und dabei weist er ausdrücklich auf jene von mir schon behandelte Stelle hin, wo das ästhetische Urteil als unaussprechliches Gefühl und als Sonderart des unauflöslichen Gefühls charakterisiert wird (s. o. S. 42). Außerdem hat Fries selbst es als die erste Aufgabe der Ästhetik hingestellt, das „reine Gefühl des Schönen" von den sonstigen Gefühlsarten „genau" zu unterscheiden. Die obige Definition von ästhetisch im Gegensatz zu theoretisch ist also nur ganz vorläufig; denn wie wir sehen werden, hat bei Fries die Bezeichnung „das reine ästhetische Urteil" immer den in der Philosophie allgemein üblichen Sinn. Auch an der Stelle, an der er zuerst den Gegensatz von ästhetischem und theoretischem Urteil

---

[1]) N. Kr. III, 268.

[2]) Otto interpretiert Fries hier also nicht richtig: denn Fries hält ja die Gegenübersetzung von ästhetischem und logischem Urteil für falsch.

behandelt[1]), heißt es: „Was wir in bestimmtester Bedeutung ästhetisch nennen, ist das Eigentum des Gefühls im Gegensatz gegen alle Theorie, und damit das freie Eigentum der Urteilskraft" und weiter: „An die Stelle der theoretischen Unterordnung .... tritt eine ästhetische Unterordnung ....., bei welcher die Urteilskraft in ihren Gefühlen nur von unaussprechlichen Begriffen geleitet werden kann." Wenn Otto nun S. 115 die religiösen Gefühle deshalb für nicht rein ästhetisch erklärt, weil sie nachträglich auflöslich seien, so ist das ebenfalls nicht ganz richtig; denn auch die religiösen Gefühle sind nach Fries unauflöslich, wohl aber aussprechbar und deshalb nicht rein ästhetisch. Weshalb sie aber trotzdem bei ihm religiös-ästhethisch oder auch bloß ästhetisch heißen, haben wir erst noch zu untersuchen (s. u. S. 52).

b) α. Das ästhetische Urteil ist demnach „kein belehrendes Urteil, ... sondern es muß unmittelbar erlebt werden". Hier taucht also zum ersten Mal der Begriff des unmittelbaren Erlebnisses auf; doch kehrt er nicht oft bei Fries wieder.

Weiter bestimmt Fries das Geschmacksurteil mit Kant[2]) als „ein einzelnes Urteil, welches auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, diese Allgemeingültigkeit aber doch als subjektiv bedingt anerkennt". Die Eigentümlichkeit liegt nach beiden darin, daß sich für diesen Anspruch kein Beweis führen läßt. Außerdem macht Fries diese Allgemeingültigkeit von der subjektiven Bedingung einer gleichen Bildung des Geschmackes abhängig, während Kant allgemeiner nur einen „ästhetischen Gemeinsinn" verlangt[3]). Das Geschmacksurteil ist ferner unabhängig von jedem Interesse[4]) (s. o.), und es beruht auf einer subjektiven Zweckmäßigkeit.

Dies sind nun gerade die Eigentümlichkeiten unserer Urteile über das Schöne und Erhabene. Worin besteht diese subjektive Zweckmäßigkeit?

β. Im ästhetischen Urteil ist subjektiv zweckmäßig[5]) das Verhältnis „gegebener Vorstellungen zwischen dem Vermögen der anschaulichen Darstellung (der Einbildungskraft[6]) und dem Vermögen der Verbindung (dem Verstande) (vgl. Kant!), indem die Urteilskraft nicht auf die Zu-

---

[1]) N. Kr. II. 337 ff. [2]) Kr. d. U. § 8, § 19–22, § 34 f.

[3]) Kr. d. U. § 20 f., § 40. Man beachte, daß bei Kant „subjektiv" die bloße Beziehung auf das Gemüt, bei Fries dagegen die Abhängigkeit von der gleichen Bildungsstufe bezeichnet. Fries gebraucht „subjektiv" hier also in der zweiten Bedeutung s. o. S. 18.

[4]) Kr. d. U. § 2, § 13.

[5]) N. Kr. III, 272 vgl. Kr. d. U. XLII ff., § 9 f. (bis § 28 f.).

[6]) Die Einbildungskraft (N. Kr. I, 144 ff., vgl. Kr. d. r. V. 150 ff.) ist das Vermögen des unwillkürlichen (oft auch willkürlichen) inneren Spiels unserer Vorstellungen; sie zerfällt in zwei Vermögen von ganz verschiedenem Ursprung in

sammenfassung des Mannigfaltigen unter einem bestimmten Begriff, sondern nur auf die Zweckmäßigkeit der gegebenen Anschauung zur Zusammenfassung überhaupt reflektiert." Auf diese Zweckmäßigkeit gründet sich die ästhetische Lust. Das rein ästhetische Urteil beruht also auf dem Gefühl des wechselseitigen Zusammentreffens der Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes.

γ. Der Gegenstand der rein ästhetischen Beurteilung ist ferner (auch nach Kant)[1]) die Form anschaulicher Darstellungen. Abstrahieren wir nämlich von der Materie der Vorstellung in der Empfindung, auf welcher objektiv das Empirische der Anschauung und subjektiv die Annehmlichkeit der Empfindlichkeit beruht, so bleibt die für den einzelnen Fall bestimmte Form des Gegenstandes in der Anschauung übrig, und auf der Unabhängigkeit dieser Form von den subjektiv so sehr verschiedenen Empfindungen sowie auf ihrer völligen Zugehörigkeit zur produktiven Einbildungskraft, deren innere Struktur ebenso wie die des Erkenntnisvermögens überhaupt in jeder menschlichen Vernunft dieselbe ist, beruht nach Fries eine weitere charakteristische Eigentümlichkeit der ästhetischen Gefühle: ihre allgemeine Mitteilbarkeit[2]). Da also „die mathematische Anschauung" (s. Anmerk.) zum Gegenstand der ästhetischen Beurteilung wird, werden Gestalt und Spiel die beiden Formen des Schönen.

c) Diese Form des Gegenstandes behandelt Kant als äußere Voraussetzung der ästhetischen Beurteilung nicht näher; er sieht in der bloß subjektiven formalen Zweckmäßigkeit (ohne Zweck) die eigentliche ästhetische Form; dies ist Kants sogenannter ästhetischer Formalismus. Hierin folgt ihm Fries, bringt aber die ästhetische Form zugleich mit der Form des Gegenstandes und mit einem ebenfalls von Kant zuerst aufgestellten, aber nicht genügend verarbeiteten Terminus, dem der ästhetischen Idee[3]), in organische Verbindung. — Der Begriff der ästhetischen Idee wird in Analogie zu dem der logischen Idee gewonnen[4]). Idee nannten wir eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntnis (Vereinigung von Anschauung und

---

unserer Vernunft, die produktive und die reproduktive E. Der reproduktiven gehören die Gesetze der Ideenassoziation (Rückerinnerung, Abstraktion); sie ist das Vermögen des gedächtnismäßigen Gedankenlaufs. Dagegen geht die produktive Einbildungskraft auf ganz neue Vorstellungen, welche von anderen im Geiste schon vorhandenen erst bestimmt werden, sie ist das Vermögen der anschaulichen Verbindung oder der mathematischen Anschauung.

[1]) Kr. d. U. XLIV f.

[2]) N. Kr. II, 177 ff., III, 273, Rel. Ph. 160 f. Von Kant ähnlich abgeleitet und besonders stark unterstrichen, s. Kr. d. U. § 9, § 21, § 39, § 40.

[3]) Kr. d. U. § 49, § 57 A, I u. II, § 59 (Das Symbol).

[4]) N. Kr. II, 179 f. Vgl. bes. Kr. d. U. 240 ff.

Begriff) gegeben werden kann, mit anderen Worten: Wir erhalten sie, indem wir das Gegebene anders denken (s. o. S. 27). Das Anderssein als das Gegebene kann man sich nun auf zweierlei Weise vorstellen: Das eine Mal kann man sich die Form der Anschauung, das andere Mal den Gehalt anders vorstellen. Die letztere Art ergibt die logische Idee. Die Form des Gegebenen ist die mathematische Form der Zusammensetzung, und diese hängt in der Natur von dem Naturgesetz (der schematisierten Kategorie) ab. Wir können nun aber auch ohne Rücksicht auf diese Abhängigkeit der Form oder Gestalt von dem Naturgesetz uns diese willkürlich anders vorstellen, indem wir das Gegebene anders kombinieren. Diese Kombination ergibt die ästhetische Idee[1]). Die ästhetische Idee ist eine Form der Anschauung, ein anschauliches Ganzes oder die Gestalt eines Stoffes, die durch keinen Begriff bestimmt ausgemessen, aber doch als ein Ganzes aufgefaßt wird. Eine solche ästhetische Idee muß alles sein, was irgend in Natur oder Kunst als schön oder erhaben beurteilt wird (jedes Gebäude, Statue, Gemälde oder Gedicht, das größte Drama so gut wie ein kleines Volks- oder Kinderlied), und die ästhetische Idee gefällt nur durch ihre Form. Die Form der ästhetischen Idee ist aber die Zweckmäßigkeit einer anschaulichen Form zur Zusammenfassung überhaupt (s. o.). Sowohl die Harmonie und Einheit der Formen in der Schönheit, als dasjenige, was den Eindruck der Erhabenheit macht, ist die Form ästhetischer Ideen. Hier dürfen also die beiden Bedeutungen der „Form" nicht miteinander verwechselt werden. Nicht jede freie anschauliche Form (oder ästhetische Idee) ist darum schon eine schöne oder erhabene Darstellung (sie kann auch unschön und häßlich sein); aber Schönheit und Erhabenheit kann doch nur als Form an freien anschaulichen Formen (oder ästhetischen Ideen) vorkommen. Die Form des Gegenstandes ist also die objektive Voraussetzung für die subjektive Form der Zweckmäßigkeit: Die ästhetische Form besteht in der Zweckmäßigkeit der Form des anschaulichen Gegenstandes für den Gemütszustand[2]). (So ist es z. B. die Form einer ästhetischen Idee, von der in der bildenden Kunst und Malerei die Gestalt der Blume, die Gruppierung der Landschaft Einheit, Regel und Zusammenhang erhält). Die ästhetische Idee vereinigt also in sich zwei Bestimmungen:

1. Sie fordert eine freie anschauliche Darstellung eines Gegenstandes, der gar nicht für Reflexion, sondern nur für die Einbildungskraft gegeben ist, also keine logische Bedeutung zu haben braucht.

[1]) Ich habe mich hier im Anfang in der Darstellung an Apelt, Metaph. 294 ff. angeschlossen, weil dessen Ausführung leichter verständlich und klarer ist.

[2]) Vgl. Kr. d. U. XLVIII.

2. Die anschauliche Darstellung soll durch ihre freie Form gefallen, die nur durch das Gefühl der ästhetischen Urteilskraft und nach gar keiner Regel beurteilt werden kann. „Es ist also für das reine ästhetische Wohlgefallen gar keine Regel der Kritik möglich, sondern es beruht ungeachtet des Anspruchs an Allgemeingültigkeit alles auf einem Machtspruch des Einzelnen." Nur ganz unbestimmt lassen sich die Anforderungen an das Schöne ausdrücken, etwa so: „Reichtum der Anschauung und freie Zusammenstimmung zur Einheit."

d) Diese ästhetischen Grundbestimmungen ließen sich ohne irgend welchen Zusammenhang mit der Religion rein aus sich selbst entwickeln und verstehen [1]). Aber es fehlt uns noch etwas: den Unterscheidungsgrund des Schönen und Erhabenen haben wir noch nicht angegeben. Vor allem aber haben wir das Rätsel noch nicht gelöst, das uns die Ästhetik aufgibt, die „Antinomie der Ästhetik [2]), wie Kant sie nennt: Der Anspruch des ästhetischen Urteils auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit reimt sich nicht mit seiner Vereinzelung, seinem subjektiven Charakter, seiner Unaussprechlichkeit im Begriffe. Der Auflösung dieser Antinomie gibt Fries trotz aller anfänglichen Ähnlichkeit [3]) eine ganz andere Wendung als Kant. Er schließt folgendes aus dieser Tatsache der Antinomie". Es muß ein Prinzip a priori zu Grunde liegen, von dem das ästhetische Urteil seine Allgemeingültigkeit erhält. Nun wissen wir, daß das ästhetische Prinzip das der transzendentalen Urteilskraft ist (s. o.), wir kennen aber noch nicht genau sein Verhältnis zur transzendentalen Apperzeption überhaupt. Es ergibt sich demnach nach Fries als weitere Aufgabe diese: „Ist es dann so erst klar, was wir subjektiv mit unserem Urteil über Schönheit und Erhabenheit wollen, so soll die Philosophie weiter zeigen, wie diese Gefühle in unserm Geiste entspringen, welches ihre Stelle und ihre Wichtigkeit in unserm innern Leben sei, und wie sich die ästhetische Weltansicht dem religiösen Gefühl zu Grunde legt" [4]).

Wir stehen hier also vor dem Problem, dessen Lösung durch Fries uns in erster Linie beschäftigen soll.

---

[1]) Diese anfängliche reinliche Trennung von Ästhetik und Religion, die ich hier vorgenommen habe, ist allerdings von Fries selbst nicht ganz durchgeführt; doch ist sie nach seinem eigenen Urteil nicht nur möglich, sondern auch erforderlich. N. Kr. III, 270 heißt es: „So läßt sich auch für die Ästhetik aus diesen Verhältnissen zum Ewigen nichts begreifen, sondern wir können gerade diese Verhältnisse selbst erst verstehen und begreifen durch Ästhetik und das Schöne, wenn wir schon wissen, was diese sind".

[2]) Kr. d. U. § 56 f. [3]) S. bes. Kr. d. U. 235 f., vgl. Apelt, Metaph. 677.

[4]) N. Kr. III, 264.

III. Das Problem:

Die Ästhetik in ihrer organischen Verbindung mit der Religion und der Sittlichkeit oder das Prinzip der Ahndung in seinem Ursprung, seinem Umfang und seiner Bedeutung.

Ideengeschichtlicher Zusammenhang.

Indem Fries die Religion mit der Ästhetik unauflöslich verknüpft, schlägt er unzweifelhaft einen unkantischen Weg ein. Und die Art, wie im Zusammenhang seines Systems sich diese Verbindung von Religion und Ästhetik notwendig ergibt, ist seine eigenste Schöpfung. Eine andere Frage aber ist die, wie er zu dieser Verbindung kam, was ihn persönlich zur Bearbeitung dieses Problems bestimmte? Hier sahen wir nun schon eingangs, daß seine Zeit, die die gewaltigsten Schöpfungen deutschen Dichtergeistes erlebte, die von ästhetischen Ideen und Idealen durchtränkt war, die in einer feinen Gefühlsbildung wurzelte und in der auch der religiöse Geist wieder erwachte, der geeignetste Boden für eine solche Problemstellung und -lösung war, wie denn auch hierin Fries mit seinen sonstigen Antipoden, den dogmatisch oder romantisch spekulativen Philosophen, sich begegnete. Es war der religiös begeisterte Fr. H. Jacobi, der hier des jungen Fries Führer wurde [1]).

Aus einer ästhetischen Färbung der Religion ergab sich nun für Fries auch ein enger Zusammenhang von Ästhetik und Sittlichkeit, und auch dies entsprach ja der ästhetischen Richtung seiner Zeit. Hier wurde für ihn außer Jacobi der „Ästhetiker" Schiller [2]) bedeutungsvoll, aber ebenso auch ihr gemeinsamer Meister, der ethische „Rigorist" Kant. Dies erscheint auf den ersten Blick fast widerspruchsvoll, ist es aber nicht. (Siehe unten.) Wie sich sein Verhältnis zu beiden in dieser Hinsicht gestaltete, werden wir näher untersuchen.

1. Religion und Ästhetik in ihrem wurzelhaften Zusammenhang.

a) Zunächst haben wir die Frage zu beantworten: wie verhält sich das Prinzip a priori der Urteilskraft zur transzendentalen Apper-

[1]) Vgl. u. A III, 3.

[2]) Fries' Schüler Apelt und de Wette, waren noch begeistertere Schillerjünger als er selbst: de Wette schrieb einst im Monogramm für das Schilleralbum (bei Wiegand, de Wette S. 6): „Wie viel ich der Schillerschen Muse für meine Geistesbildung verdanke, ist nicht zu ermessen. Ist Schwung und Richtung des Geistes die Hauptsache, so verdanke ich Schiller alles."

zeption? (S. ob. S. 25f.). Jede materiale Erkenntnis muß notwendig zu (der formalen Apperzeption) dem Grundgesetz der notwendigen Einheit zusammenstimmen, weil sie nur Modifikation ihrer einen Grundtätigkeit ist; nun fällt aber der einzelne Gehalt der sinnlichen Erkenntnis nicht nach den Verhältnissen dieses Gesetzes, sondern in zufälliger Vereinzelung in die Wahrnehmung: „Das Gesetz der formalen Apperzeption und die Einzelheit der Anschauung stehen getrennt vor meinem innern Blick, und dadurch läßt sich, gleichsam in Unterordnung unter einen unaussprechlichen Obersatz, die Zusammenstimmung des zufällig Gegebenen mit dem Gesetze der Einheit auf eine freie Weise beurteilen nach Maximen der Urteilskraft, welche in der höchsten Unabhängigkeit die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen geben[1].“ Und diese eigentümliche Überzeugungsweise der transzendentalen Urteilskraft, also die ästhetische, nennt Fries „Ahndung“[2]). Wie kommt das ästhetische Gefühl zu dieser Bezeichnung?

b) Wir müssen weiter zurückgreifen: Am Schlusse seiner Ideenlehre faßt Fries deren Ergebnisse in drei „modalischen“ Grundsätzen zusammen, die wir ihrem Inhalte nach schon kennen[3]).

1. Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur eine Erscheinung.
2. Der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zugrunde.
3. Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich.

Der erste von diesen Grundsätzen ist das beschränkende Prinzip des Wissens für die Idee, der zweite ist das Prinzip des Glaubens und der dritte das Prinzip der — Ahndung. Die Ahndung tritt damit als dritte gleichberechtigte Überzeugungsweise neben Wissen und Glauben. Woher rührt aber diese enge Verbindung zwischen dem dritten modalischen Grundsatz und der ästhetischen Urteilskraft, wie kommt die Ahndung in ihrem eigentlichen Sinn zustande? Das Moment der Urteilskraft war die Zufälligkeit alles materialen Bewußtseins für die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft. In der Ideenlehre fanden wir nun, daß das letzte Resultat der Zufälligkeit des gegebenen Materialen der Wert unserer Naturerkenntnis nur als Erscheinung ist (s. o. S. 26ff.); folglich[4]) kann die Unterordnung der Natur „unter das ewige Gesetz des Glaubens“, der Wahrheit, nur durch die freie Tätigkeit der Urteilskraft erfolgen, oder die Anerkennung des idealen ewigen Wertes nur das Thema der Ahndung werden. Und in dieser geheimnisvollen Unterordnung der Naturerscheinungen unter die Glaubensideen liegt der Grund aller Eigen-

---

[1]) N. Kr. II, 92. [2]) N. Kr. II, 96. [3]) N. Kr. II, 209.
[4]) N. Kr. II, 210, 301, 317, 339f.

tümlichkeiten der ästhetischen Urteile (!) Die Ahndung ist also die Ahndung des Ewigen im Endlichen durch die ästhetischen Gefühle des Schönen und Erhabenen. Hier haben wir also nicht nur eine Art Vereinigung von Wissen und Glauben, sondern auch die wurzelhafte Verbindung von Religion und Ästhetik. Der Quell dieser Verbindung ist das Gesetz der Zufälligkeit, und sie besteht in der hieraus folgenden notwendigen Verbindung von ästhetischem Gefühl und religiös-spekulativer Idee. Die Notwendigkeit dieser Vereinigung von beiden Seiten aus betont Fries immer wieder[1]. Ich versuche sie noch deutlicher zu machen[2]: Es stehen allerdings für jede Beurteilung zu oberst die idealen Kriterien des spekulativen Glaubens wie Obersätze in Schlüssen, allein um die freie Unterordnung zu machen, versagt sich uns die Anwendung der Funktionen des logischen Vernunftschlusses; denn für die ideale Beurteilung ist ja der mathematische Schematismus (die Zusammensetzung in Raum und Zeit) aufgehoben, weil dieser der Grund der Zufälligkeit der empirischen Erfahrung, also des Widerspruchs gegen das Gesetz der Einheit, war. Aber nur durch diesen Schematismus ist die Anwendung bestimmter Begriffe auf die sinnliche Anschauung möglich, folglich bleibt für die Unterordnung der Natur unter die Ideen nur die ästhetische Beurteilung übrig.

c) Nun kennen wir aber doch schon ein anderes Gefühl, durch welches die Ideen sich ankündigen, das spekulative Wahrheitsgefühl. Wie verhält sich dieses zum ästhetischen Gefühl[3]? In dem spekulativen Wahrheitsgefühl kommen uns die Ideen unmittelbar zum Bewußtsein, sobald wir sie aber auf einzelne Naturerscheinungen anwenden wollen, ist dies nur mittelst des ästhetischen Gefühls möglich, und dieses verbindet sich mit dem spekulativen Wahrheitsgefühl[4]. Aus dieser Vereinigung entsteht im Leben dann das religiöse Gefühl, welches also nicht rein ästhetisch, sondern nur ästhetisch bestimmt ist. Es ist zwar auch „unauflöslich“, denn der Gedanke in der religiösen Gefühlsstimmung vertritt hier die Stelle eines die Anschauung mit der Idee verbindenden Mittelbegriffes. Wir sind nicht imstande, ihn in bestimmte Begriffe ganz aufzulösen; doch läßt er sich in einer Idee aussprechen (s. o. S. 42). Am bestimmtesten wird dies Gefühl als „religiös = ästhetisch“ bezeichnet. (Doch siehe unten III, 2b α).

Wir verstehen also hier schon, wenn Fries sagt, Religion und

---

[1]) W. Gl. A. 218, 221, 223; Rel. Ph. 162. [2]) Vgl. auch Francke S. 364.

[3]) Dies Verhältnis hat Fries leider nirgends deutlich gemacht.

[4]) Rel. Ph. 166 „. . . Aufgabe der gleichsam religiösen philosophischen Ästhetik, welche sich mit dem ästhetischen Gefühl zugleich den religiösen Gefühlsstimmungen unterwirft.

Schönheit seien zwei himmlische Schwestern[1]), sie seien aus einer Quelle entsprungen[2]), die Schönheit sei die Deuterin des göttlichen Lebens[3]). Aber daß „philosophisch genommen gar keine wahre Scheidung zwischen der Philosophie der Religion und der philosophischen Schönheitslehre stattfindet", daß also „beide Aufgaben sich in eine vereinigen" lassen[4]) und daß schließlich Religion und Schönheit „gleiche Rechte und gleiches Gebiet im Leben unseres Geistes" haben, wie Fries ebenfalls behauptet, ergibt sich hieraus noch nicht ohne weiteres. Wir wissen vielmehr noch nicht, wie die Verbindung zwischen religiöser Idee und ästhetischem Gefühl sich im einzelnen vollzieht und wie sie im Leben zum Bewußtsein kommt.

d) Hierfür haben wir uns nun daran zu erinnern, daß es außer dem ersten Grundgesetz der (theoretischen) Vernunft, dem Gesetz der notwendigen Einheit, noch ein zweites gleichwichtiges Grundgesetz der (praktischen) Vernunft gibt, das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. (S. o. S. 32). Da beide mit Notwendigkeit für alle materiale Erkenntnis gelten, so muß nicht nur das höchste Gesetz der Einheit, sondern auch das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge (des Zwecks an sich) sich als ein unaussprechliches Prinzip der Urteilskraft geltend machen. „Wir erhalten also für die ästhetische Unterordnung der Natur unter die höchsten Gesetze im Wesen der Dinge erstlich eine nur spekulative und dann eine teleologische Ansicht[5]). Es gibt also auch eine spekulative und eine teleologische Form der ästhetischen Idee. In der spekulativen Form der ästhetischen Idee zeigt sich jene oben S. 46 ff. charakterisierte bloße Form der Zweckmäßigkeit ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck; in der teleologischen Form derselben stellt sich dagegen der objektive Weltzweck selbst dar. Dieser Unterschied zwischen spekulativ und teleologisch ist aber nicht etwa mit dem des Schönen und Erhabenen identisch, sondern beide Formen der ästhetischen Idee sind möglich sowohl für das Schöne wie für das Erhabene. Fries sieht vielmehr den Unterscheidungsgrund für das Schöne und das Erhabene in dem Unterschied der natürlichen und der idealen Ansicht der Dinge überhaupt: „Die ästhetische Urteilskraft wird nach der ästhetischen Naturansicht ein Gesetz der Zusammenstimmung anschaulicher Formen mit der Einheit unter den Naturbegriffen überhaupt (unbestimmt welchen) anerkennen, dies ist das Gesetz der Schönheit; sie wird aber auch nach der ästhetisch idealen Ansicht ein Gesetz ihrer Zusammenstimmung mit den Ideen der Vernunft (unbestimmt welchen) anerkennen, das ist das Gesetz der Erhabenheit[6])."

---

[1]) Jul. u. Ev. 29. [2]) Jul. u. Ev. 264. [3]) Jul. u. Ev. 30.
[4]) Rel. Ph. 1. [5]) N. Kr. III, 270 f. 307. Rel. Ph. 162 usw.
[6]) In dieser Definition des Unterschiedes zwischen dem Sch. u. d. Erh. liegt

Der Unterschied zwischen „spekulativ“ und „teleologisch“ scheint also kein eigentlich inner-ästhetischer, sondern ein von außen kommender zu sein; denn er ist durch die Ideenlehre gegeben. Soll nun aber die Übertragung dieses Unterschiedes auf die Formen der ästhetischen Ideen möglich sein, so muß doch in der Art der ästhetischen Beurteilung oder in den Gegenständen, die dieser Beurteilung unterliegen, etwas vorhanden sein, was zu dieser Unterscheidung berechtigt. Nun wissen wir, daß die teleologischen Ideen die religiösen Ideen in bestimmtester Bedeutung sind, und ebenso auch, daß die Idee des Zwecks an sich die höchste Idee in der Ethik ist (s. o. S. 32); die teleologischen ästhetischen Ideen müssen demnach 1. in näherer Beziehung zur Religion stehen als die spekulativen und 2. muß es sich bei ihnen im Unterschied von den spekulativen Ideen um die ästhetische Betrachtung des geistig-sittlichen Lebens handeln, also zugleich das Verhältnis von Ästhetik und Ethik klar werden.

Wir nähern uns nunmehr also erst dem Kern unserer Aufgabe. Um aber diese Aufgabe lösen zu können, haben wir zuvor noch verschiedene andere Aufgaben zu erledigen: Einmal haben wir uns einen Überblick über die Bedeutung des Zweckgedankens bei Fries und bei Kant überhaupt zu verschaffen und sodann uns darüber klar zu werden, wie bei Kant und Schiller sich das Verhältnis von Ästhetik zu Religion und Sittlichkeit gestaltet; denn Fries' Stellung zu beiden ist hier nicht einfach und schnell zu übersehen und doch von größter Wichtigkeit für das Verständnis des Problems.

2. Die Ästhetik in ihrer Verbindung mit der Religion und der Sittlichkeit im besonderen oder: Wesen und Bedeutung der teleologischen Form der ästhetischen Idee.

a) Voraussetzungen der teleologischen ästhetischen Idee im System von Fries unter besonderer Berücksichtigung von Kant und Schiller.

α) Die Bedeutung des Zweckgedankens bei Kant und Fries.

1. Bei Kant:

Die Idee des Zwecks ist bei Fries das Grundgesetz der gesamten praktischen Philosophie und deshalb zugleich das Verbindungsmittel ihrer

---

kein Widerspruch in der Behauptung (s. S. o. 46), daß in dem ästhetischen Urteile das Vermögen der Einbildungskraft mit dem des Verstandes zusammenstimme; denn der Verstand ist ja nach Fries das formale Denkvermögen, durch das uns der Besitz der Vernunft, also sowohl die Naturbegriffe wie die Ideen, zum klaren Bewußtsein kommen. Aber allerdings hat Fries nicht deutlich genug gemacht, wie nach seiner eigenen Theorie von der notwendigen ästhetischen Unterordnung der Naturerscheinungen unter Ideen noch der Unterschied zwischen einer natürlichen und einer idealen ästhetischen Ansicht möglich ist. S. u. das Erhabene.

verschiedenen Zweige. Eine gleiche Herrscherstellung hat das Zweckprinzip in der praktischen Philosophie Kants nicht, wenigstens sind die verschiedenen Bedeutungen des Zwecks nicht so systematisch mit einander verbunden wie bei Fries: sie stehen selbständig nebeneinander. Aber nach ihm hat der Zweckgedanke schon ein Anrecht innerhalb der theoretischen Philosophie. Da Fries aber diesen Anspruch schroff abweist und daraus folgenreiche Schlüsse zieht, müssen wir etwas länger hierbei verweilen.

Es lassen sich bei Kant vier verschiedene Anwendungen des Zweckbegriffs unterscheiden; leider ist der Unterschied zwischen den drei ersten nicht an allen Stellen von ihm scharf genug präzisiert, doch lassen die entscheidenden Stellen kaum einen Zweifel[1]):

a) die formale Zweckmäßigkeit der Natur
b) die ästhetische " " "
c) die objektive " " "
d) die praktische " der menschlichen Kunst oder der Sitten, welch letztere in ihrer höchsten idealen Form der sittliche Endzweck ist. Diese ist gleich von vornherein scharf von den übrigen Bedeutungen der Zweckmäßigkeit zu sondern. Letztere betrachten wir genauer:

a) Formale Zweckmäßigkeit bedeutet bei Kant die Begreiflichkeit der Natur als eines geordneten Ganzen oder die „Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen"[2]). Und dies ist das transzendentale aber nur regulative Prinzip der Urteilskraft. Auch Kant unterscheidet bekanntlich zwei Tätigkeiten der Urteilskraft (s. o. S. 29): sie ist bestimmend, sofern sie das Besondere dem schon gegebenen Allgemeinen unterordnet, reflektierend, sofern sie zu dem Besonderen erst das Allgemeine hinzusucht. Das Allgemeine im ersten Falle sind die konstitutiven Prinzipien, d. h. die Kategorien, welche die Erfahrung erst möglich machen und welche der Urteilskraft von dem Verstande gegeben werden; im zweiten Falle sind dagegen die regulativen Prinzipien der Urteilskraft das Allgemeine, die sich auf ein ursprüngliches zurückführen lassen, welches die Urteilskraft sich selbst gibt. Die Urteilskraft bedarf nun eines solchen Prinzips wegen der durchgängigen Zufälligkeit der sinnlichen Erfahrung, d. h. wir müssen in der Natur „eine Möglichkeit unendlicher mannigfaltiger empirischer Gesetze" denken, die eben deshalb für unsere Einsicht zufällig sind, weil sie durch die konstitutiven Naturgesetze „unbestimmt" gelassen werden. So müssen wir auch die Möglichkeit der Einheit der unendlich mannigfaltigen Erfahrung als zufällig beurteilen, denn die allgemeinen Naturgesetze stellen zwar einen solchen

---

[1]) Vgl. hierfür Stadler, Kants Teleologie in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung 1874. Die grundlegende Arbeit über dieses Thema.

[2]) Kr. d. U. XXVI—XLII. Kr. d. r. V. 636 ff., 670 ff.

einheitlichen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach „als Naturdingen überhaupt, aber nicht spezifisch als solchen besonderen Naturwesen“ her. Weil aber doch eine solche Einheit notwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden würde, so muß die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den empirischen Naturgesetzen „dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihrer Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte“. Da in diesem Prinzip die Natur als für unser Erkenntnisvermögen zweckmäßig vorgestellt wird, so heißt es das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit. Es ist aber nur ein regulatives, denn es gibt nur eine Regel, einen Leitfaden an die Hand; es maßt sich nicht an, die Natur zu erklären, sondern es ist nur ein wenn auch problematisches „Prinzip mehr, die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanismus derselben nicht (mehr) zulangen[1].“ Wenn es aber auch nur ein subjektives Prinzip ist, gilt es doch für unsere menschliche Vernunft „ebenso notwendig, als ob es ein objektives Prinzip wäre“. Die Anwendung dieses Prinzips macht also erst eine systematische Erkenntnis, ein System der Wissenschaft möglich. Es ist identisch[2]) mit dem regulativen Gebrauche der transzendentalen Ideen, im besonderen der dritten, (der Gottesidee, also = Zweckidee) wie er in der Kritik der reinen Vernunft 536ff., 670ff., 714ff. beschrieben wird.

Es ist aber apriorisch, kann also nicht von der Erfahrung entlehnt werden, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien begründen soll[3]). „So schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung[4]).“ Formal heißt dieses Prinzip der Zweckmäßigkeit, weil dadurch nicht einzelne Gegenstände als Zweck, sondern die Natur selbst als zweckmäßig in Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen beurteilt wird.

Sucht man nun an der Hand dieses Prinzips in der Natur nach Gründen und Gesetzen der Formenverwandtschaften für die Einteilung in Gattungen und Arten, so ergeben sich drei solche Gesetze oder Spezialfälle des regulativen Prinzips, besser heuristische Maximen genannt[5]). 1. Das Gesetz der Identität oder Homogeneität (der Gleichartig-

---

[1]) Kr. d. U. 269f., 344.

[2]) Wie Stadler S. 36ff. eingehend und überzeugend bewiesen hat, vgl. Cohen, Kommentar S. 188.

[3]) Kr. d. U. XXVII. [4]) Kr. d. U. XXXVIIf. [5]) Kr. d. r. V. 685f.

keit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen). 2. Das Gesetz der Spezifikation oder Varietät (der Mannigfaltigkeit des Gleichartigen unter niederen Arten). 3. Das Gesetz der Affinität oder Kontinuität (des zusammenhängenden Übergangs von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit).

Es ist demnach auch bei Kant das Gesetz der Zufälligkeit der Erfahrung die Ursache eines besonderen apriorischen Prinzips der Urteilskraft. Welches ist nun bei Kant das Verhältnis des transzendentalen Prinzips der Urteilskraft zur ästhetischen Zweckmäßigkeit?

b) Diese gründet sich gleichfalls auf das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur — nun allerdings — zu dem freien Spiel unserer Erkenntnistätigkeiten überhaupt und ist insofern auch formal. Und während jene formale Zweckmäßigkeit sich begrifflich festlegen läßt, also logisch ist und zur Erweiterung unserer Erkenntnis dienen will, wird der ästhetische Gegenstand nur darum „zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist“ [1]), „ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte“. Diese Teleologie wird deshalb „rein subjektiv“ oder Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt [2]); sie ist gar keine Erkenntnis und dient zu keiner, sie bezeichnet nur die Wirkung der Natur auf ein freies Spiel der Gemütskräfte, das mit einem lebhaften Lustgefühl verbunden ist.

c) Nun findet sich aber bei Kant noch der Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit, dem fast der ganze zweite Teil der Kritik der Urteilskraft gewidmet ist, während die logische formale Zweckmäßigkeit nur in den einleitenden Kapiteln dieses Werkes behandelt ist. Die Beziehung zwischen diesen beiden Arten der logischen Zweckmäßigkeit hat Kant selbst nicht deutlich hergestellt; doch ist dies ganz in kantischem Sinne leicht möglich [3]), wie wir sehen werden. Eine reale oder objektive Zweckmäßigkeit liegt vor, wenn wir der Natur „unseren Begriff vom Zweck zur Beurteilung ihres Produkts unterlegen“; denn dann wird ihr Produkt als Naturzweck beurteilt [4]). „Mit der ästhetischen Zweckmäßigkeit stimmt sie (die objektiv. Zw.) darin überein, daß sie nicht auf die gesamte Erfahrung, sondern nur auf einzelne gegebene Gegenstände geht. Mit der formalen Zweckmäßigkeit teilt sie die Eigen-

---

[1]) Kr. d. U. XLIII ff. Auch die ästhetische und die „systematische“ Zweckmäßigkeit vermengt Kant zweimal. Kr. d. U. XLIX u. L.

[2]) Vgl. Kr. d. U. § 58: Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur u. s. w. vgl. für Fries o. S. 46 ff.

[3]) Trefflich dargestellt bei Stadler S. 111 ff. Ich lehne mich an diese Darstellung z. T. an. Vgl. für das Ganze auch E. König, Kant und die Naturwissenschaft 1907 S. 168 ff. (fast zu vorsichtig!)

[4]) Kr. d. U. L.

schaft, sich auf die Beurteilung empirischer Begriffe zu beziehen[1])". Wir können daher formale und objektive Zweckmäßigkeit als erkenntnis-theoretische der ästhetischen gegenüberstellen. — Wann muß aber ein Naturprodukt als Naturzweck beurteilt werden? „Zu einem Dinge als Naturzweck wird nun erstlich erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind", zweitens, „daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Ein Naturzweck ist also ein „organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen[2])", wird insofern als ein „Kunstwerk"[2]) vorgestellt. Das Prinzip der Beurteilung der objektiven (inneren) Zweckmäßigkeit heißt demnach: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem Naturmechanismus zuzuschreiben"[3]). Dies Prinzip ist also nur bei der Erforschung der Naturformen, nicht aber der Naturvorgänge anzuwenden, schon deshalb kommt es auch mit der mechanischen Naturerklärung nicht in Konflikt[4]). — Da das teleologische Urteil aber mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit auftritt, muß ihm „irgend ein Prinzip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre", zugrunde liegen, und dieses Prinzip muß das der formalen Zweckmäßigkeit sein, welches das einzige transzendentale Prinzip der Urteilskraft ist[5]). Und beide stimmen ja auch darin überein, daß sie die Zusammenfassung einer zufälligen Vielheit der Dinge zu einer gesetzmäßigen Einheit ermöglichen wollen. Tatsächlich ist das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit nur ein Spezialfall des Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit und darf deshalb nicht selbst „transzendental" genannt werden. Es ist die erste Anwendung des Gesetzes der Spezifikation auf die Natur; denn es teilt alle Naturerscheinungen in Organismen und Anorgane. Alle etwaigen Bedenken gegen diese Erklärung schlägt der Hinweis darauf nieder, daß nach Kant auf Grund dieses Prinzips nicht etwa „die Existenz irgend eines Dinges für Zweck der Natur" ausgegeben, sondern nur „dies Ding seiner innern Form halber, als Naturzweck beurteilt" wird[6]). Die Idee des Zwecks soll hier „nicht als Ursache" des Naturproduktes, sondern „als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit . . . . für den, der es beurteilt", betrachtet werden. Die objektive Zweckmäßigkeit fällt also zugleich mit einer subjektiven oder formalen zusammen; das Prädikat „objektiv" bezeichnet nur das Gebiet der Anwendung; die Gültigkeit ist nur

[1]) Stadler S. 114. [2]) Kr. d. U. 290 ff. [3]) Kr. d. U. 296 ff.
[4]) Kr. d. U. 318 f., 354 ff., 366 ff., 374 ff. [5]) Stadler S. 122 ff.
[6]) Kr. d. U. 299 ff.

hypothetisch objektiv. Trotzdem redet Kant freilich von einer Unterordnung des mechanischen unter das teleologische Prinzip, aber das bedeutet tatsächlich nichts weiter als, daß das mechanische Prinzip, obwohl an sich ganz unbeschränkt dennoch zur Erklärung der Organismen einfach nicht ausreicht und hier das teleologische einspringen muß [1]. Nun führt nach Kant allerdings der Begriff des Naturzwecks notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems der Zwecke (Technik der Natur), aber auch hier hat das teleologische Prinzip nur die Geltung einer Regel, eines Leitfadens [2].

d) Zum Abschluß werfen wir noch einen Blick auf die praktische Zweckmäßigkeit bei Kant. Diese gehört sowohl der „Kultur" (Technik, Wissenschaft und Kunst) wie der Sittlichkeit [3]. Wo Kultur entstehen soll, sind zwei Erfordernisse nötig: Geschicklichkeit und Disziplin der Neigungen. Wenn sich nun auch „in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Kultur ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung zeigt, welche uns höhere Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht [4]), so finden wir doch allein in der gesetzlichen Zweckmäßigkeit der Sittlichkeit einen Endzweck. Die Natur vermag einen Endzweck weder zu bewirken noch hervorzubringen, denn „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf; in der Natur aber ist alles bedingt [5]). Deshalb wird auch der Versuch der Physikotheologie, aus den Zwecken der Natur auf die obere Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen, völlig verworfen [6]. Nun haben wir aber in der Welt eine einzige Art Wesen, deren Kausalität auf Zwecke gerichtet ist und deren Dasein den höchsten Zweck in sich selbst hat, d. h. das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, wird von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig vorgestellt. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber nur als „Noumenon" d. h. als Subjekt der Moralität betrachtet, und als solches moralisches Wesen ist der Mensch der Schöpfung Endzweck [7]; (denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet). Nur die Ethikotheologie, d. h. der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur auf die göttliche Ursache zu schließen, hat daher Berechtigung [8])!

2. Die Bedeutung des Zweckgedankens bei Fries.

a) **Kritik der kantischen logischen (formalen und objektiven) Teleologie.**

α) Fries hat an dem kantischen Gebrauche der Zweckidee als eines regulativen Prinzips für die Naturwissenschaft eine schroffe Kritik geübt.

---

1) Kr. d. U. 367 ff. 2) Kr. d. U. 301. 3) Kr. d. U. XXVIII.
4) Kr. d. U. 388 ff. 5) Kr. d. U. 396 ff. 6) Kr. d. U. 400 ff.
7) Kr. d. U. 383, 398 ff., 411 ff. 8) Kr. d. U. 410 ff.

„Dies ist der einzige größere Teil der Lehre, in welchem ich auch dem Gehalt nach Kants Behauptungen unrichtig finde" [1]). Auf Grund seiner Lehre von der notwendigen ästhetischen Unterordnung der Naturerscheinungen unter Ideen sucht er Kants Lehre von dem regulativen transzendentalen Prinzip der Urteilskraft überhaupt zu entwurzeln. Zwar unterscheidet auch er konstitutive und regulative Prinzipien, aber er beschreibt schon ihren Unterschied anders als Kant: konstitutiv heißt ein Prinzip, „wenn es, sobald es gegeben ist, sich selbst den Fall seiner Anwendung bestimmt, sodaß die subsumierende Urteilskraft imstande ist, aus ihm Wissenschaft in theoretischer Form zu entwickeln; regulativ hingegen heißt ein Prinzip, wenn die reflektierende Urteilskraft erst zu ihm hinzu den Fall der Anwendung und seine konstitutive Bestimmung suchen muß [2]). Jedes regulative Prinzip unterscheidet sich also nur dem Grade nach in der Anwendung vom konstitutiven Gesetze und liegt eigentlich selbst als ein nur noch unbekanntes konstitutives Gesetz der Theorie zum Grunde [3]). Diesen regulativen Prinzipien, welche er deshalb auch heuristische Maximen oder Maximen des systematisierenden Verstandes nennt, stellt Fries nun scharf gegenüber die idealen Regulative. „Die heuristischen Maximen enthalten die Ansprüche der Einheit an jedes wirklich gegebene Mannigfaltige, also nach einem Momente der Urteilskraft, dagegen die Idee aus der höchsten Forderung der Einheit für jedes irgend zu gebende Mannigfaltige nach dem Momente der Vernunft entspringt." Kants Fehler besteht darin, daß er beide in einander vermengt. Die idealen Regulative sind nicht etwa die Ideen selbst, sondern Folgerungen aus ihnen, sie ergeben sich aus den drei oben genannten (S. 51) modalischen Grundsätzen und sind uns dem Inhalte nach schon bekannt [4]). 1. In der natürlichen Ansicht der Dinge gilt allein die Theorie (Wissen). 2. Für die ideale Ansicht der Dinge gibt es keine Theorie (Glauben). 3. Die religiöse ideale Beurteilung der Natur geschieht allein nach Gesetzen des Schönen und Erhabenen, welche uns nur aus Gefühlen der Ahndung entspringen. Dies Regulativ gilt demnach auch für die Anwendung der Zweckidee auf die Natur. — Dem ersten von diesen „höchsten, allumfassenden" idealen Regulativen ordnen sich dann erst die Regeln der systematisierenden Urteilskraft unter, welche wieder in zwei Arten zerfallen. Denn jedes logische System fordert 1. ein System von Begriffen in Definitionen und Einteilungen, 2. ein System von Urteilen in jeder theoretischen Wissenschaft durch Beweis. Es treten sich also die

---

[1]) N. Kr. I, Vorw. XXX., vgl. hierfür auch Elsenhans I, 335 ff.
[2]) N. Kr. II, 295 ff. [3]) N. Kr. II, 330. [4]) N. Kr. II, 301 ff.

heuristischen Maximen 1. nach Klassifikation von Begriffen und 2. den Ansprüchen des Beweises einander entgegen. Die Maximen der ersten Art entsprechen nun ungefähr den drei heuristischen Maximen des regulativen Prinzips bei Kant: 1. Homogeneität, 2. Spezifikation, 3. Stetigkeit der logischen Formen (nach Fries nicht Stufenleiter der Wesen, sondern netzförmige Verbindung)[1]).

β) Fries wendet sich dann noch mit besonderer Ausführlichkeit[2]) gegen Kants Anwendung des Zweckprinzips bei der Erforschung der Organismen und erklärt jenes für ganz unnötig.

Der Unterschied des Mechanismus und Organismus in der materiellen Welt beruht nach ihm nur auf dem Gegensatze zweier Formen physischer Prozesse, welche beide durch die Gesetze der Bewegung als gleich erklärlich angesehen werden müssen. Denn die obersten Formen der physischen Prozesse sind 1. Prozesse des wiederhergestellten Gleichgewichts, in welchem die im Konflikt begriffenen Kräfte sich einander in Ruhe setzen: hierauf beruht der Mechanismus der Natur und 2. Prozesse des Kreislaufes, wenn in der Zusammenstellung der Kräfte einer ihrer veränderlichen Zustände mit einem anderen in solchem Verhältnis ist, daß einer auf den andern zurückführt: das sind die Organisationen[3]). Das Grundgesetz des Organismus nach Kant, daß in ihm alles und jedes zugleich Zweck und Mittel ist, ist nur ein anderer Ausdruck für das Gesetz der Selbsterhaltung(!) eines physischen Prozesses und diese Selbsterhaltung, so verschiedenartig sie sich in der Erfahrung zeigen mag, ist nur eine notwendige Folge vom Grundgesetze des Kreislaufes. Es liegt also in der Naturbeobachtung gar kein Grund, der uns zur Anwendung eines teleologischen Prinzips so leitete, „daß wir wirklich selbst Naturzwecke nach Begriffen vorauszusetzen hätten, sondern die ganze Maxime geht einzig auf eine bildliche Vorstellung der Umkehrung einer Reihe von Ursachen und Wirkungen nur für die Beobachtung". „Das Kantische teleologische System verliert hiermit seine ganze Grundlage." Fries legt dagegen Wert auf die Beobachtung, daß uns „das materielle Leben immer als ein freies Spiel organischer Formen erscheint". Denn das Gesetz der Organisation, das höchste Gesetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinschaft), fällt unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung[4]). Nun ist auch von dieser Seite her die Bahn frei für Fries' eigene Zwecklehre. Obwohl er eben Kants Teleologie zerbrochen hat, greift er nun doch

---

[1]) N. Kr. II, 127 ff., 309 ff.

[2]) W. Gl. A. 181–209. N. Kr. III, 233–244. Jul. u. Ev. 372 ff. Rel Ph. 79 ff. usw.

[3]) N. Kr. II, 240–254. W. Gl. A. 194 ff. [4]) N. Kr. II, 252.

wieder auf ein wichtiges Element derselben zurück. Kant hat nach ihm richtig bemerkt, daß das teleologische Prinzip nur eine Überordnung über den Mechanismus der Natur erfordere, ohne sich mit dem Innern ihrer Erklärungen zu bemengen. „Wir setzen nur (hypothetisch . . .) voraus, daß ein höherer Verstand mit diesem notwendigen Ablauf der Begebenheiten, wie er sich eben findet, etwas wolle". Auf derselben Seite heißt es dann aber: „Allein er (Kant) läßt unbestimmt, wie wir dann doch zur Überzeugung von der Realität einer teleologischen Weltansicht gelangen." Das tut Kant aber durchaus nicht; er lehnt vielmehr den Versuch, eine solche Realität wissenschaftlich sicherzustellen, direkt ab (s. o. S. 58f.). Es handelt sich ja nach ihm nur um die Beurteilung von Naturzwecken, nicht etwa um die des Endzwecks der Natur[1]). Ausdrücklich wendet er sich gegen die wirkliche Annahme einer außer der Natur befindlichen, absichtlich wirkenden Ursache[2]). Für ihn kommt ja nur ein regulativer Gebrauch der Zweckidee in Frage. Bei Fries dagegen wird das Prinzip der objektiven Teleologie zur Idee des objektiven Weltzwecks, also zur Glaubensidee; der Sinn verändert sich demnach völlig[3]), sodaß Fries sagen kann: Die philosophische Religionslehre fällt „ihrem Begriffe nach unmittelbar mit einer objektiven Teleologie" zusammen[4]) (s. o. S. 33). So wird der Begriff der objektiven Teleologie aus dem Bereich der Wissenschaft gänzlich verbannt, erhält aber dafür fundamentale Bedeutung für die religiöse Weltanschauung. Unter diese Idee des objektiven Weltzwecks können aber nach dem dritten idealen Regulativ die Naturerscheinungen nur ästhetisch untergeordnet werden. So kommt es, daß der soeben aus der wissenschaftlichen Naturerkenntnis ausgewiesene (religiöse) Begriff der objektiven Teleologie in der Wissenschaft vom Schönen Heimatsrecht erhält. Der Zweckbegriff gehört aber ursprünglich dem Gebiet des Praktischen an; hier haben wir ihn deshalb noch näher zu betrachten, und damit kommen wir zu dem Punkte, an dem Sittlichkeit und Ästhetik vor dem Bewußtsein sich berühren.

b) Die praktischen Vermögen des Geistes und die subjektive Teleologie[5]).

α) Wir stießen schon bei den Lust- oder Wertgefühlen auf den Begriff der Zweckmäßigkeit. Jedes Gefühl der Lust ist ein Urteil über Wert oder Zweckmäßigkeit (s. o. S. 37). Nun kann aber der Gegenstand der interessierten Lust (am Angenehmen und am Guten s. o. S. 38) qualitativ sehr verschieden sein. Dies rührt bei der Lust am Angenehmen

---

[1]) Kr. d. U. 299. [2]) Kr. d. U. XXVII ff. („als ob"), 270, 296, 346.

[3]) Objektiv: bei Kant = den Gegenstand betreffend, bei Fries = das Wesen des Dings an sich betreffend. S. o. S. 18.

[4]) N. Kr. III, 230. [5]) Für den Abschnitt vgl. Otto S. 87 ff.

von der theoretischen Ausbildung des sinnlich angeregten Lustgefühls durch Phantasie und denkenden Verstand her. So ergibt sich im Laufe der Ausbildung des innern Lebens durch den Einfluß der Phantasie das Leben in Freude und Leid in seinen verschiedenen Stufen. Aber überall handelt es sich um Genuß, und das Lustgefühl ist auf jeder Stufe nur die Beurteilung der Zweckmäßigkeit meines jedesmaligen Lebenszustandes. Diese Lust am Angenehmen ist von der am Guten auch aus folgendem Grunde zu trennen: Das Angenehme für sich stellt seinen Gegenstand nur in Beziehung auf den Sinn vor, und es muß erst durch den Begriff eines Zwecks unter Regeln des Verstandes gebracht werden, um als Gegenstand des Willens gut zu heißen. Gut nenne ich also einen Gegenstand, wenn er nach Begriffen als zweckmäßig beurteilt wird. Das Gute ist nun von drei Arten: 1. das Nützliche oder Brauchbare, was nur gut für irgend einen gegebenen Zweck außer ihm ist, 2. das für sich Gute, was den Wert in sich selbst hat. Dies ist wieder von zweierlei Art: a) das, was zur Ausbildung und inneren Vollkommenheit des Menschen gehört. Denn persönliche Bildung gefällt rein um ihrer selbst willen, ganz abgesehen von allem etwaigen Nutzen [1]. b) die sittliche Güte des Willens als das „höchste und unbedingt Gute“ [2]. Das Gefühl des Guten ist also immer eine Beurteilung der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes usw., „inwiefern durch das Begehren oder Wollen erst ein Zweck gegeben ist, auf den sich unsere Beurteilung bezieht [3]. Jede „intellektuelle Lust hängt also eben so wie die am Angenehmen mit dem Begehrungsvermögen zusammen.“

β) Nun wissen wir ja auch, daß Herz als Vermögen der Lust und Unlust und Trieb als Begehrungsvermögen im Grunde dasselbe Vermögen unseres Geistes sind, nämlich dasjenige in unserem innern Leben, was unmittelbar den Wert der Dinge ansetzt, das „Gemüt“ [4]; aber doch sind Lustgefühle und Begierden verschiedene Arten von Geistestätigkeiten. „Es stehen ein kontemplatives Gebiet unseres Lebens unter der Herrschaft der Lustgefühle und ein praktisches Gebiet der Begierde, des Willens, der Tat nebeneinander, ohne ganz zusammenzufallen.“ Weil in dem großen Ganzen der Dinge das Tatleben der Menschen nur ein kleiner untergeordneter Teil ist, findet sich in uns „für den Standpunkt der Betrachtung und geschieden von den Zwecken des tätigen Lebens ein eigenes Gebiet der Ausbildung der Lustgefühle,

---

[1] N. Kr. III. 67, 149. „Vollkommenheit ist eine Idee und läßt sich deshalb nicht genau entwickeln.“

[2] Vgl. Kant (Kr. d. U. 10f.), der nur das „wozu Gute“ und das „an sich Gute“ unterscheidet.

[3] N. Kr. III, 37. [4] N. Kr. III, 23f., 61ff.

des Gemüts", gleichsam des reinen Wunsches ohne Begierde und Tat. Und dies ist das Gebiet der uninteressierten Lust am Schönen. So erklärt es sich auch, daß Fries das Lustgefühl am Schönen näher mit der Erkenntnistätigkeit in Verbindung bringt, indem er die Ahndung als eine Überzeugungsweise neben Wissen und Glauben auffaßt.

Jedenfalls gehört die der Begierde und dem Willen näher verbundene Lust am Angenehmen und Guten dem Tatleben unmittelbarer. Hier wird das Herz des Menschen zum Trieb und dadurch zur Empfänglichkeit des Willens selbst[1]). Verbindet sich ein Trieb mit einer Vorstellung, so wird er zum Antrieb oder zur Triebfeder. Hierzu tritt dann die Selbsttätigkeit der handelnden Vernunft, die Tatkraft oder die Willkür, indem sie z. B. beim Zusammentreffen mehrerer Antriebe eingreift und das Handeln durch den Entschluß bestimmt. Wir betrachten hier nur die Grundlage des Ganzen, das Vermögen der Triebe, näher.

γ) Dies Vermögen teilt Fries in Anlehnung an Kant ein in Triebe der Tierheit, der Menschheit und der Persönlichkeit. Fries bezieht sich hier auf eine Stelle in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft"[2]), wo Kant freilich zunächst nicht von Trieben, sondern von ursprünglichen Anlagen redet. Folgende nennt er dort: 1. Die Anlage für die Tierheit des Menschen = physische und bloß mechanische Selbstliebe. 2. Die Anlage für die Menschheit = physische aber doch vergleichende Selbstliebe. 3. Die Anlage für die Persönlichkeit = Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz[3]). — Hier haben wir ein gutes Beispiel für den Unterschied der Methoden. Bei Kants Grundlegung der Ethik ist von diesen „Trieben" und ihren Unterschieden gar nicht die Rede; denn „alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie)"[4]). Erst wo es sich um die Einzelanwendung und den Einfluß der Sittengesetze auf

---

1) N. Kr. III, 114. 2) Rel. innerh. S. 15 ff.

3) Auch für seine Trieblehre empfing Fries die ersten Anregungen von Jacobi (s. dess. S. W. I 71, 238 ff., 298 ff. 355, IV 1. Abt. 18 ff., V 115, 124, 188, 274 ff., 379), der sich hier auf Aristoteles stützt, V 76, 422 ff., s. u. A III, 2 b γ. Vgl. auch Übereinstimmung u. Abweichung bei Schiller (Br. üb. d. ästh. Erzieh. 12. bis 15. Br.): Zwei Grundtriebe: 1. der sinnliche od. Stofftrieb u. 2. der Formtrieb od. Trieb nach Persönlichkeit, die sich wechselseitig einander unterordnen. Ein dritter Grundtrieb, der beide vermitteln könnte, ist schlechterdings ein undenkbarer Begriff. Aber es gibt einen Trieb, in welchem beide verbunden wirken: 3. den Spieltrieb. Der Gegenstand des sinnlichen Triebes heißt Leben, der Gegenstand des Formtriebes Gestalt; der Gegenstand des Spieltriebes lebende Gestalt (Schönheit in weitester Bedeutung).

4) Grundlegung zur Metaph. d. Sitten S. 389.

den Willen handelt, ist die empirische Kenntnis unentbehrlich. Ganz anders verfährt Fries. Er geht von einer breiten empirischen Grundlage aus und ucht von hier aus durch die Spekulation das ethische Apriori aufzufinden.

1. Der sinnliche Trieb[1]) entspricht der Lust am Angenehmen. Er ist das, was in unserm Leben dem Genusse den Wert gibt und kann deshalb auch Trieb nach Glückseligkeit heißen. In seinen einzelnen Äußerungen schildert Fries ihn wie Kant.

2. Etwas Neues und Eigenes (zugleich eine Korrektur Kants) bietet Fries in seinen Ausführungen über den zweiten, den menschlichen Trieb[2]). Dieser Trieb geht (s. o. S. 63) auf persönliche innere Vollkommenheit, d. h. auf allseitige Bildung des Geistes und zwar weder aus Gründen der Nützlichkeit noch der sittlichen Pflicht. Das Gefühl für das Gute persönlicher Bildung bildet also „eine Mittelstufe zwischen der Glückseligkeit und der Sittlichkeit“[3]). Mit Recht heißt dieser Trieb der menschliche, denn er ist es, der in der Natur eigentlich eine Geschichte des Menschen als Bildung der Vernunft hervorbringt. Wir dürfen demnach sagen: Seine Aufgabe ist die Kulturaufgabe im weitern Sinne.

3. Der tierische und der menschliche Trieb vereinigen sich zusammen in dem Triebe der sinnlich bestimmten handelnden Vernunft überhaupt; ihm steht gegenüber der reine oder sittliche Trieb“[4]), dessen Stimme wir das Gewissen nennen und dessen Forderungen in Rücksicht einer Handlung immer durch Sollen ausgesprochen werden. Im Gegensatz zu den praktischen Urteilen, die aus irgend einem sinnlichen Triebe entspringen, also „bloße Erfahrungssätze“[5]) sind, sind die Aussprüche des reinen Triebes allgemein und notwendig; er entspringt demnach allein aus reiner Vernunft. Diese Notwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht, und die Hingabe an die Pflicht den guten Willen schlechthin: das an sich Gute in der höchsten Form. (S. o. S. 63). Wir müssen hier ein eignes System von Prinzipien a priori

---

[1]) Für den Abschnitt s. N. Kr. III, 63—84.

[2]) Was Kant jedoch Kr. d. U. S. 388ff. über die Fähigkeit des Menschen zur Kulturbildung, über Geschicklichkeit, Talente, Disziplin der Neigungen sagt, liegt etwa in der Richtung dessen, was Fries unter „menschlicher Trieb“ versteht. S. a. Jacobi IV, 2. Abt. 52ff., V, 438ff.

[3]) N. Kr. III, 149. [4]) N. Kr. III, 71ff.

[5]) Wenn Bornhausen (S. 402) behauptet: „Dieses sinnliche Lustdrängen erkennt aber Otto mit Fries . . . durchaus als a priori an usw.“, dann stimmt dies nicht einmal für Ottos Auffassung (S. 92) und keineswegs für Fries (s. o!), sondern nur für — Jacobi s. IV, 1. Abt. 18f. Denn nach Otto ist doch nicht das sinnliche Lustgefühl selbst, sondern nur die in ihm sich schon äußernde Erkenntnis der Vernunft von dem Werte ihrer selbst a priori. Und bei Fries ist nur die höchste Stufe dieses Gesetzes eine Erkenntnis a priori.

auffinden, welche unmittelbar der reinen handelnden Vernunft gehören. — Die nähere Beschreibung dieses reinen Sollens hat Fries[1]) fast ganz aus Kant entlehnt, und zwar, wie er selbst sagt, aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (S. 393 ff.). So kommt Fries schließlich auch zu der Vorstellung eines praktischen Gesetzes des Sollens: „Du sollst wollen, was Du sollst, nur um des Sollens willen." Hier folgt nun die Hauptabweichung von Kant. Denn nach Fries bedingt dieser formale Charakter des Gebotes für die Gesinnung die Voraussetzung eines andern unmittelbar geltenden Gesetzes. Nun ist das Gebot der Tugend noch kein Gesetz des Antriebes selbst, sondern nur ein Gesetz des Entschlusses für den Konflikt der Antriebe (s. o.). Wenn es einen Antrieb gibt, der sich in einer allgemeinen und notwendigen Regel ausspricht, so wird darin der Wert als notwendiger, d. h. als absoluter Wert bestimmt, und der Gegenstand, dem die Würde zukommt, wird an sich selbst als Zweck gedacht. Welches ist nun das erste Gesetz des reinen Triebes selbst? Die Antwort hierauf erteilt uns die innere Erfahrung: Das unmittelbare Gesetz des Antriebes aus dem reinen Triebe gibt dem Dasein der Vernunft, d. h. der Persönlichkeit den Wert und erkennt diese also als Zweck an sich an. Denn eine Anforderung der Pflicht zeigt sich nur, wo Vernunft uns mit ihrem Rechte entgegentritt. Kant hat diese oberste Regel der Zwecke mit dem Imperativ der Tugend verwechselt.

4. Diese verschiedenen Triebe sind aber in der innersten Quelle nur ein einziger; denn sie lassen sich auf ein gemeinsames Gesetz zurückführen: die Vernunft gibt dem Dasein der Vernunft den Wert. Fries weist dann weiter nach, wie sich in den einzelnen Äußerungen des Grundtriebes der Unterschied zwischen Rezeptivität und Spontaneität unseres inneren Lebens zeigt (Rec. = sinnl. Trieb; Spontan. = reiner Trieb; der menschliche Trieb ist der Grundtrieb, sowie er von der Reflexion erkannt wird, also der reflektierte Trieb, er bestimmt das richtige Verhältnis der beiden anderen zu einander und gibt das Interesse an dem erfahrungsmäßig erkannten Leben der Vernunft hinzu) und ist von da aus imstande, das ethische Apriori (den Ausspruch des reinen Triebes) dem Ganzen der transzendentalen Apperzeption einzugliedern[2]). Wir halten uns dabei nicht auf.

---

[1]) Von der „Kritik der praktischen Vernunft" will Fries dagegen nichts wissen: „Unter allen kritischen Arbeiten ist Kant keine mehr mißlungen als die Kritik d. pr. V." Der Hauptfehler liegt in einer „unvollständigen Kenntnis der Theorie unseres Begehrungsvermögens, deren Organisation er für zu einfach ansieht" (N. Kr. III, 145).

[2]) N. Kr. III, 86 ff. So ist hier der „formale" Zusammenhang zwischen erkennender und handelnder Vernunft hergestellt. Die „inhaltliche" Vereinigung kommt ja durch den sittlichen Schematismus zustande.

δ) Es finden sich also in unserem Geiste aus dem einen Grundtrieb drei Regeln des Wertes für das Handeln; 1. die Regel der Befriedigung des Bedürfnisses unter dem Ideal der Glückseligkeit, 2. die Regel der Bildung unter dem Ideal menschlicher Vollkommenheit, 3. die Regel der reinen Achtung oder der Pflicht unter dem Ideal der Sittlichkeit[1]). — Die Regel der Glückseligkeit wird auch von Fries als zu einer allgemeinen Gesetzgebung völlig untauglich zurückgewiesen und damit der Eudämonismus überhaupt. Dagegen die letzte Regel nach dem Gesetz des reinen Triebes ist allerdings eine allgemeine und notwendige Wertgesetzgebung selbst. Dies oberste Gesetz eines absoluten Wertes oder eines Zwecks an sich gehört aber nur dem beurteilenden Gefühl, es geht auf eine Weltansicht nach praktischen Gesetzen, indem es die Idee des Zweckes an sich als Gesetz für das Dasein der Dinge überhaupt erkennt und so zu einer praktischen Bestimmung der spekulativen Ideen wird (s. o. S. 32). Dies Gesetz des Zwecks an sich, welches in Anwendung auf seine Objekte selbst zum Gesetz der Würde der Person wird, gibt darin also nur einen idealen Wert, den wir folglich nicht in Begriffen entwickeln können. Es bleibt hier also nur eine ästhetische Unterordnung übrig, deren nähere Betrachtung unser Ziel ist. Von diesem Gesetz war zu unterscheiden der Imperativ der Tugend, welcher meine Gesinnung der Idee des schlechthin Gebotenen nur der Form nach unterwirft. Fragen wir nun aber, was soll der Mensch, nicht nur der Gesinnung nach, sondern in wirklichen Taten, so ergibt sich die Aufgabe der Pflichtenlehre für das ideale Prinzip des Zwecks an sich. Die Regel des absoluten Wertes stellt uns aber das vernünftige Wesen nicht als etwas Hervorzubringendes, sondern nur als einen Gegenstand der Achtung vor, gegen welchen als Zweck an sich nicht gehandelt werden darf. Denn der Ausspruch der Idee ist ja nur negativ und kann deshalb nicht vorschreiben, was getan werden soll; er kann nur fordern, was zu unterlassen ist, und darauf muß sich die Pflichtenlehre im engsten Sinn beschränken. Ethik im weiteren Sinne ist aber nach Fries innere praktische Naturlehre (im Gegensatz zu der äußeren: der Politik). Dieser kann der reine sittliche Trieb durch die Spekulation daher nur die philosophische Form geben; den empirischen Gehalt, d. h. die positiven Vorschriften über das, was zu tun sei, erhält sie aber nur erfahrungsmäßig, und zwar allein durch die Regel der Vollkommenheit oder Bildung. Denn der „reflektierte Trieb allein faßt das Leben ganz so auf, wie es sich in der Erfahrung zeigt, gibt jeder vernünftigen Tätigkeit einen Wert, und zwar einen immer um so größeren, je voll-

[1]) N. Kr. III, 94 ff., 162 ff., 173 ff.

kommener sie ist; er schreibt uns also eine Gesetzgebung des Wertes vor, welche das ganze menschliche Leben dem Ideal des Weisen unterwirft". Aber so bedeutungsvoll die Regel der Vollkommenheit ist, darf sie doch nicht sich selbst für das Prinzip der Sittenlehre ausgeben, nach dem sie ordnet, sondern sie muß noch ein höheres Gesetz über sich anerkennen, eben das Gesetz des notwendigen Wertes oder des Zwecks an sich aus dem reinen Trieb, für das sie nur mittelbar die Anwendungen bestimmmt [1]). Von diesen leitenden Gesichtspunkten aus hat Fries dann sein System der Ethik oder der „Lebensweisheit" entworfen [2]). Die sittlichen Kategorien gewinnt er, indem er die Naturkategorien „für die geistige Gemeinschaft durch willkürliche Tat" schematisiert [3]).

β) Das Verhältnis zwischen Ästhetik und Ethik bei Kant und Schiller.

1. Ästhetik und Ethik bei Kant.

Bei der Behandlung des Problems „Ästhetik und Ethik" bei Kant und Schiller empfiehlt sich namentlich bei Kant nicht etwa (allzu) gedrängte Kürze; sie würde nur das Verständnis erschweren, da Kants Ausführungen nicht einhellig [4]) sind und gerade dieser Umstand für seine Einwirkung auf Fries hinsichtlich dieses Problems wesentlich ist.

a) Es liegt die Vermutung nahe, daß der Philosoph, der den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen forderte, der sich rastlos bemühte, die Reinheit der sittlichen Maxime sicher zu stellen, diese Reinheit und diesen Primat durch das Reich des Ästhetischen, das gerade zu seiner Zeit der Herrschaft im Geistesleben zustrebte, bedroht sah. Diese Sorge hegte Kant tatsächlich und zwar um so mehr, da er selbst bemerkte, daß zwar häufig sich hinter dem „Geschmack" nur eine verfeinerte Sinnlichkeit verbirgt, daß er aber in seiner Reinheit dem sittlichen Verhalten viel näher steht als der Hingabe an den sinnlichen Trieb. Denn das Geschmacksurteil ist nicht nur von jedem Interesse, sondern auch „von Reiz und Rührung unabhängig". Wo es diese aber zum Maßstabe seines Beifalls macht oder auch nur ihrer Beimischung bedarf, ist es „jederzeit noch barbarisch". Es gibt dann die Materie des

---

1) N. Kr. III, 140f. 2) Eth. § 1. 3) Eth. § 38.

4) Für das Ganze vgl. K. Vorländer, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Philos. Monatshefte XXX. E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik 1895. H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik 1889. — Nachstehender Abschnitt ist im wesentlichen vor der Lektüre von Vorländers trefflichen, gediegenen Aufsätzen entstanden, trifft aber in den Resultaten fast ganz mit den seinigen zusammen. Anregungen gab mir besonders H. Cohen.

Wohlgefallens für die Form aus[1]). Denn das Geschmacksurteil richtet sich nur auf die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes[2]). Auch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form. Die Natur wird zum Stoff für das Schöne, und so ist das Reich des Geschmackes nur der „schöne Schein" [3]). Immer wieder betont Kant die Beziehung des Ästhetischen zum „Übersinnlichen" [4]). Die Unabhängigkeit von der Natur und den sinnlichen Reizen haben demnach das ästhetische und das sittliche Verhalten gemeinsam. Aber doch ist „Geschmack in seiner Aufführung zeigen" etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äußern[5]).

b) In viel engere Beziehung bringt Kant die Ästhetik, speziell die Freude am Naturschönen, zur Sittlichkeit in den §§ 41 und 42, die von dem empirischen und intellektuellen Interesse am Schönen handeln. Das Geschmacksurteil darf zwar kein Interesse zum Bestimmungsgrund haben, es bringt auch an sich gar kein Interesse hervor[6]), aber daraus folgt nicht, „daß, nachdem es als reines ästhetisches Urteil gegeben worden, kein Interesse damit verbunden werden könne". Allerdings muß der Geschmack vorher erst mit etwas anderem verbunden vorgestellt werden, um sich mit einem Interesse, d. h. der Lust an der Existenz des Gegenstandes, verbinden zu können; dies kann nur entweder etwas Empirisches, eine Neigung, sein oder etwas Intellektuelles. Das Intellektuelle wird nun merkwürdig definiert „als die Eigenschaft des Willens, a priori durch Vernunft bestimmt werden zu können". Empirisch gefällt das Schöne nur in der Gesellschaft (und zwar weil man durch das ästhetische Medium jedem auch „sein Gefühl mitteilen" kann). Aber dieses Interesse am Schönen gibt wegen seiner Verbindung mit allen Neigungen und Leidenschaften nur einen „sehr zweideutigen Übergang vom Angenehmen zum Guten". Diesen „Übergang" vermittelt in ganz anderer Weise das intellektuelle Interesse am Schönen. Dies ist nun aber nach Kant trotz der obigen Definition nicht etwa mit dem moralischen Interesse identisch, zunächst scheint es sogar „schwer, keineswegs aber durch innere Affinität mit dem moralischen vereinbar". Es ist ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur im Unterschied von der „bloßen" Äußerung des Geschmacks, um sie zu beurteilen". In diesem unmittelbaren Interesse am Naturschönen erblickt nun aber Kant „ein Kennzeichen einer „schönen" oder „guten Seele" oder einer „dem moralischen Gefühl günstigen Gefühlsstimmung" [7]), wenn dieses Interesse habituell ist. Das Interesse am Schönen der Kunst wird hier ausdrücklich ausgeschaltet, es handelt sich also um einen Vorzug der

---

[1]) Kr. d. U. § 13. [2]) Kr. d. U. § 11 u. S. 50, 59, 167.
[3]) Kr. d. U. 216, 229. [4]) Kr. d. U. 115, 123, 235 ff.
[5]) Kr. d. U. 16. [6]) Kr. d. U. § 2. [7]) Kr. d. U. S. 166 u. 168.

Naturschönheit. Worauf gründet sich nun der Unterschied der „so verschiedenen Schätzung zweierlei Objekte", die im Urteile des bloßen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden, und wie ist hierbei das Verhältnis von ästhetischem und sittlichem Gefühl zu erklären? An sich sind der „Geschmack" und das „moralische Gefühl" spezifisch verschieden. Aber da es die Vernunft auch interessiert, daß die Ideen, für die sie im moralischen Gefühl ein unmittelbares Interesse bewirkt, auch „objektive Realität" (!)[1]) haben oder daß „die Natur davon wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe", so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur nach dieser Richtung ein Interesse nehmen. Denn die Natur kann wirklich „diese Sprache", die einen höheren Sinn zu haben scheint, für den Betrachter ihrer Schönheit führen[2]). Und der, welcher dieses Interesse am Schönen der Natur nimmt, „kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohl gegründet hat". Dies Interesse ist also „der Verwandtschaft nach moralisch", und die „Empfänglichkeit" für dieses unmittelbare Interesse heißt deshalb „Gefühl für die schöne Natur", im Unterschied vom bloßen Geschmack.

Das Wohlgefallen an der schönen Kunst kann sich aber deshalb nicht diesem unmittelbaren Interesse verbinden, weil sie entweder eine solche Nachahmung von dieser ist, die bis zur Täuschung geht, und alsdann zwar jene Wirkung hat, aber nur als vermeintliche Naturschönheit, oder eine absichtlich auf unser Wohlgefallen gerichtete Kunst ist und dann nur durch ihren Zweck niemals an sich selbst interessieren kann. — Diese Begründung des Vorzuges der Naturschönheit und die Ausführungen über das Verhältnis zwischen intellektuellem und moralischem Interesse, sowie zwischen ästhetischem und moralischem Gefühl sind teils dunkel, teils schwankend, teils berühren sie unkantisch. Das Problem ist hier jedenfalls nicht deutlich geklärt.

c) Eine andere noch schwierigere Komplikation zwischen Ästhetik und Ethik ergibt sich, wenn das Sittliche selbst Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung wird. Hierauf kommt Kant bei der Behandlung des „Ideals der Schönheit" zu sprechen[3]). Unter dem Ideal der Schönheit versteht Kant „das höchste Muster" oder „das Urbild des Geschmackes"[4]). Aber nicht etwa zu der freien, sondern

---

[1]) Vgl. dagegen Kr. d. U. S. 254: Verlangt man gar, daß die objektive Realität der Vernunftbegriffe d. i. der Ideen . . . . . dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches . . ."

[2]) Kr. d. U. 172. [3]) Kr. d. U. § 17.

[4]) Es ist also nicht zu verwechseln mit der Normalidee, welche nur „die Richtigkeit und Darstellung der Gattung" bedeutet.

nur zu der anhängenden, d. h. der durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit fixierten Schönheit, die also keinem ganz reinen Geschmacksurteil angehört, kann ein Ideal gesucht werden. Auch diese Bestimmung bedarf noch einer weiteren Einschränkung: Nur der Mensch ist eines Ideals der Schönheit, „sowie die Menschheit in seiner Person als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit (!!) . . . . . allein fähig". Denn er allein kann sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen oder „wo er sie von der äußeren Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen". Hierin kündigt sich schon eine Beziehung des Ideals zum Sittlichen an, die ihren unzweideutigen Ausdruck in folgenden Worten erhält: An dieser (der menschlichen Gestalt) nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen. Wie kann aber das Sittliche, das eine Idee und eine unendliche Aufgabe ist, in der Erscheinung adäquaten Ausdruck erhalten? Aber so ist es nicht gemeint. Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden[1]). Es handelt sich nur um die sichtbare Äußerung solcher inneren Eigenschaften wie „Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe usw." also nicht um eine adäquate Darstellung des Sittlichen selbst. Zweifellos ist hier aber der Begriff des Ideals in seinem ethischen Sinne gebraucht, also nicht als ästhetischer Begriff gedacht. Nun heißt es aber am Schluß von § 17: „Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich darin, daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objekte zu mischen erlaubt und dennoch ein großes Interesse daran nehmen läßt." Ein solches Interesse ist doch aber vorzugsweise mit der ästhetischen Betrachtung der Naturschönheiten verbunden. Es berührt also merkwürdig, wenn Kant hierin zugleich den Beweis dafür erblickt, daß die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit „niemals rein ästhetisch sein" könne. An anderer Stelle betont Kant aber ausdrücklich, daß ein unmittelbares Interesse sich nur mit dem Geschmacksurteile verbinden könne, wenn es „in seiner Reinigkeit genommen" würde.

d) Eine Erläuterung und zugleich Korrektur dieser ganzen Auffassung enthält ein späterer Abschnitt in der Kr. d. U., den wir jetzt betrachten[2]). Hier verbessert Kant die obige Bezeichnung „Ausdruck" in „Symbol". Symbol ist nach ihm die anschauliche Darstellung einer Idee, die also niemals der Idee adäquat sein kann (Gegensatz: Schema: die anschauliche und adäquate Darstellung eines Verstandesbegriffes). Ferner heißt hier nicht das Ideal der Schönheit, sondern das Schöne

1) Kr. d. U. S. 115. 2) Kr. d. U. § 59.

überhaupt Symbol der Sittlichkeit. Die Auffassung verschiebt sich also wesentlich: „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten." Er fährt dann fort: „und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann anderen als Pflicht zumutet) gefällt es (!) usw. Hier droht das ästhetische Wohlgefallen sich in das moralische aufzulösen. Gleich darauf aber werden Moral und Ästhetik wieder deutlich geschieden, wenn es heißt: In diesem Vermögen (des Geschmacks) gibt die Urteilskraft in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens tut, und sieht sich „auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird". Am Schluß gibt Kant die prinzipiell klarste Beschreibung der eigenartigen Stellung und Bedeutung des Geschmacks: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt" [1]).

e) Prinzipiell beziehen sich die bisherigen Ausführungen zwar zum Teil auf das gesamte ästhetische Gebiet, insbesondere gelten sie aber für die ästhetischen Urteile über das Schöne. Wieder in anderer Weise, aber besonders eng gestalten sich die Beziehungen zwischen dem Ästhetischen und dem Sittlichen nach Kant bei dem Erhabenen. Erhaben ist nach ihm, was schlechthin groß ist, d. h. mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist. Als erhaben können rein ästhetisch weder Kunstprodukte noch Naturdinge, sondern nur die rohe Natur beurteilt werden. Aus Gründen, die hier nicht nicht näher dargelegt werden können [2]). darf nach Kant aber die „wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt", gesucht werden. Dies Urteil über das Erhabene hat seinen Grund in der menschlichen Natur, nämlich in der Anlage zum „Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen" [3]). Wie wir dem, der in der Beurteilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des Geschmacks vor-

---

[1]) Kr. d. U. 258f. Beachte diese Stellen als Quelle wichtiger Grundgedanken des Friesschen Systems!!

[2]) Kr. d. U. § 25f. [3]) Kr. d. U. 94ff.

werfen, „so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu sein urteilen, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl“[1]). Nur unter der Voraussetzung der Anlage des moralischen Gefühls können wir auch dem ästhetischen Urteile über Erhabenheit Notwendigkeit beilegen. Nun sind doch aber nach Kant ästhetisches und moralisches Gefühl spezifisch unterschieden: Die Lust am Schönen ist zwar keine Lust des Genusses, aber auch nicht die einer gesetzlichen Tätigkeit, sondern der bloßen Reflexion an einer freien Zweckmäßigkeit ohne begrifflich fixierten Zweck; sie ist allgemein mitteilbar. Das sittliche Gefühl aber, das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen, erfordert Begriffe, stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmäßigkeit dar und läßt sich auch nur durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mitteilen[2]). Wie verhält sich nun das Gefühl des Erhabenen zum Lustgefühl am Schönen?: „Die Lust (oder Unlust) am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftigen Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Teilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus, welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat“[3]). Außerdem ist das Gefühl des Erhabenen nicht einfach Lust oder Unlust, sondern ein Doppelgefühl aus Lust und Unlust gemischt[4]). Das Gefühl des Erhabenen ist also weder mit dem Lustgefühl am Schönen noch mit dem moralischen einfach identisch. Welches ist aber der Inhalt dieses Gefühls? Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung“, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse „Verwechslung“ beweisen, „welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht“. Aber auch die Lust am Guten ist ein Gefühl der Achtung, nämlich der Achtung für das moralische Gesetz[5]). Hiernach scheint es aber wieder, als ob zwischen dem moralischen Gefühl und dem des Erhabenen kein Unterschied bestehe. Und doch ist dies nicht Kants Meinung. Einmal deutet er die Lösung an[6]): Das sittliche Gefühl dringt darauf, daß die Vernunft wirklich „der Sinnlichkeit Gewalt antut“; im ästhetischen Urteile über das Erhabene aber wird „diese Gewalt (nur) durch die Einbildungskraft selbst, als durch ein Werkzeug der Vernunft, ausgeübt vorgestellt“. Das sittliche Gefühl wirkt als Antrieb zur Tat, das ästhetische Gefühl des Erhabenen der Natur aber nicht. Gibt es denn aber nur ein Erhabenes der Natur, nicht auch der Sittlichkeit? „Das schlechthin Gute“ als „Objekt

---

[1]) Kr. d. U. 111 f. [2]) Vgl. a. Kr. d. U. 116. [3]) Kr. d. U. 153 ff.
[4]) Kr. d. U. 97. [5]) Kr. d. U. 15 f. Kr. d. prakt. V. 86 ff.
[6]) Kr. d. U. 116 f.

des moralischen Gefühls . . . gehört an sich zwar nicht vor die ästhetische, sondern die reine intellektuelle Urteilskraft . . . . Aber . . . . . das moralische Gefühl ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. erhaben oder auch als schön[1]) vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen"[2]). Moralisches Gefühl und ästhetisches Gefühl des Erhabenen sind also zwar verwandt, aber nicht identisch. Das Sittliche läßt sich zwar ästhetisch beurteilen, aber auch im Gebiete des „geistig Erhabenen" decken sich ästhetische und sittliche Beurteilung nicht einfach. So kann z. B. der Enthusiasmus, weil er die freie Überlegung der Grundsätze unmöglich macht, ein Wohlgefallen der Vernunft auf keinerlei Weise verdienen, aber ästhetisch ist er gleichwohl erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen weit mächtigeren und dauerhaften Schwung geben, als es der sinnliche Antrieb vermag[3]). — Aus dieser Bemerkung von der Möglichkeit der ästhetischen Beurteilung des Sittlichen hat Kant nicht alle Folgerungen gezogen. Offenbar ringt Kant hier selbst noch mit den Problemen (bes. beim Schönen!): Immer wieder bemüht er sich, die Eigenart des Ästhetischen herauszuarbeiten und vermag ihm dann eigentlich doch nur einen Wert in seiner Verwandtschaft mit dem Sittlichen beizumessen[4]).

2. Ästhetik und Ethik bei Schiller.

α) a) Auch an Schillers kraftvoller und genialer Weiterbildung und Ausgestaltung dieser Kantischen Problemstellung dürfen wir nicht mit flüchtigen Worten vorbeieilen. Denn wenn wir hiervon kein klares Bild haben, so können wir auch nicht mit Sicherheit feststellen, wo Fries direkt an Kant anknüpft unter bewußter Abweichung von Schiller und wo er nur Schillers Arbeit aufnimmt oder sie umbildet und fortsetzt. Hier genügt zunächst der Hinweis, daß Fries in seiner praktischen Geistesrichtung Schiller sehr verwandt war und sich deshalb frühzeitig in die Lektüre von dessen Geisteserzeugnissen versenkte. Ob ihm alle philosophisch-ästhetischen Schriften Schillers bekannt waren, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; doch ist anzunehmen, daß er die meisten gelesen hat. Am lebhaftesten haben auf ihn eingewirkt „Über Anmut und Würde 1793" und „Über naive und sentimentalische Dichtung 1795/96", außerdem zum Teil „Über die ästhetische Erziehung des Menschen 1795" u. a.

---

[1]) Vgl. dagegen Kr. d. U. 120! [2]) Kr. d. U. 114.
[3]) Kr. d. U. 121 f. [4]) Kr. d. U. 214.

b) Schiller war unter den Zeitgenossen wohl der verständnisvollste und genialste Jünger des „unsterblichen Verfassers der Kritik“ [1]), bei aller Freiheit ihm gegenüber im Einzelnen. Denn „philosophische Wahrheiten . . . müssen in einer andern Form gefunden, und in einer andern angewandt und verbreitet werden“ [2]). Kants Grundergebnisse griff er überaus sicher auf, stellte sie als Fundament hin und errichtete auf ihm seine eigenen Bauten, zu denen auch sein „Freund Fichte“ [3]) einige Bausteine liefern mußte. Auch nach ihm gibt es drei selbständige Grundgebiete menschlicher Geistestätigkeit: Naturerkenntnis, Sittlichkeit und Schönheit. Aber viel deutlicher als bei Kant nimmt bei ihm die Schönheit die Stelle des verbindenden Mittelgliedes zwischen Naturerkenntnis und Sittlichkeit ein [4]). Sie schafft ihre Inhalte zu einem neuen Inhalte um, eben dem ästhetischen. Dabei wird nicht etwa Kants ethischer „Rigorismus“ erweicht oder aufgelöst, sondern ausdrücklich übernommen. Schon Ende 1793 schreibt Schiller, daß er „im Hauptpunkte der Sittenlehre vollkommen Kantisch denke“; nur diejenigen unserer Handlungen hießen sittlich, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz und nicht Antriebe bestimmten [5]) usw.

β) a) Nach anfänglichen aber unzureichenden Versuchen, einen objektiven Schönheitsbegriff herauszufinden, bekennt sich Schiller auch in der Ästhetik zu „größtenteils Kantischen Grundsätzen“. Der schon bei Kant immer wiederkehrende Gedanke von dem freien Spiel der Gemütskräfte (ihrem zweckmäßigen Verhältnis) als dem Kennzeichen des ästhetischen Verhaltens wird bei Schiller zum herrschenden [6]). Der Spieltrieb „der den Stoff- und Formtrieb in sich vereinigt (s. o. S. 64), schafft das Schöne als lebende Gestalt [7]). „Der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen.“ Wo nun der Spieltrieb sich regt, da verschwindet das Interesse an der Existenz des Gegenstandes, da tritt man in das Reich des Scheins, und das ist das Gebiet des Schönen. Aber nur, soweit er aufrichtig ist (nicht Realität heuchelt) und nur soweit er selbständig ist (der Realität nicht bedarf), ist der Schein ästhetisch. Ferner: der Gegenstand der ästhetischen Beurteilung ist nur die Form: „In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt (= Stoff) nichts, die Form

---

[1]) Noch vier Wochen vor seinem Tode schrieb er an W. v. Humboldt: „. . . die tiefen Grundideen der Idealphilosophie (sc. Kants) bleiben ein ewiger Schatz und schon allein um ihretwillen muß man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben.“

[2]) Jonas, Schillerbriefe III, 328. [3]) S. W. XII, 10, 51 f. [4]) XI, 335.

[5]) Jonas, Schillerbriefe III, 398 ff., vgl. S. W. XI, 362 ff., 436 f., XII, 100, 282 ff., 295 ff.

[6]) Jonas, Schillerbriefe V, 376 u. a. [7]) XII, 61 ff.

aber alles tun: denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt (= Stoff) hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt (= Stoff), wie erhaben und weltumfassend er auch sei, wirkt also jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freiheit zu erwarten. Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt .... Der frivolste Gegenstand muß so behandelt werden, daß wir aufgelegt bleiben, unmittelbar von demselben zu dem strengsten Ernste überzugehen.[1])" Aber Schiller wendet sich auch gegen „die wohlgemeinte Absicht, das Moralischgute überall als höchsten Zweck zu verfolgen, die in der Kunst schon so manches Mittelmäßige erzeugte und in Schutz nahm" [2]). Deshalb bedeutet Idealisierung bei Schiller auch nicht etwa Veredlung: „Wie aber nun die Kunst zugleich ganz ideell und doch im tiefsten Sinne reell sein — wie sie das wirkliche ganz verlassen und doch aufs genaueste mit der Natur übereinstimmen soll und kann, das ists, was wenige fassen." Aber „beide Forderungen stehen so wenig im Widerspruch mit einander, daß sie vielmehr — eine und dieselbe sind, daß die Kunst nur dadurch wahr ist, daß sie das Wirkliche ganz verläßt". Denn die Natur ist selbst nur eine Idee des Geistes, und bloß der Kunst des Ideals ist es aufgegeben, diesen Geist des Alls zu ergreifen und in einer körperlichen Form zu binden[3]). [„Der Dichter ist entweder Natur oder er wird sie suchen."] Damit hat Schiller die Kantische Auffassung des „Ideals der Schönheit" aufgegeben[4]). Denn diese Idealisierung, die Umschaffung des „Stoffs" zur ästhetischen „Form", wird sowohl für die Natur wie für das Sittliche gefordert[5]). Nur wenn diese Forderung erfüllt ist, ist das Kunstwerk wahr. — Wir sind hier auf einmal mitten in den Erörterungen über das „Kunstästhetische" drin, das wir bisher auch bei Fries noch gar nicht prinzipiell betrachtet haben. Es liegt daran, daß Schiller alles vom Gesichtspunkt des Künstlers aus sieht und zwar eines Künstlers, dessen großes und unerschöpfliches Hauptthema die Darstellung des menschlichen Innenlebens ist.

b) Viel bedeutungsvoller als diese allgemeinen Bestimmungen über das Wesen des Schönen und der Kunst wurden für Fries Schillers mannigfache Ausführungen über das Sittliche als Gegenstand der ästhetischen Be-

[1]) XII, 94ff. [2]) XI, 430. [3]) V, 377ff., XII, 197ff.
[4]) Vgl. hierfür XII, 67ff.
[5]) Vgl. hierfür XII, 248ff., 263ff. Briefwechsel Schiller-Goethe I, 123ff., III, 158ff., 262ff. [Briefe an Goethe 1. III. 95; 7. VII. 97 u. 14. IX. 97.] Dieser namentlich durch die Doppeldeutigkeit der Begriffe „Form" und „Idealismus" bei Schiller schwierige Gegenstand kann hier nur angedeutet werden.

urteilung, insbesondere über das Verhältnis des ästhetischen und sittlichen Verhaltens zueinander im wirklichen Leben. So hat Schiller, methodisch als Erster, in „über Anmut und Würde" neben die natürliche die geistige Schönheit gestellt[1]). Von der fixen Schönheit, die mit dem Subjekte selbst notwendig gegeben ist, unterscheidet Schiller die bewegte Schönheit, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann. Denn auch das äußerlich Nichtschöne kann sich schön bewegen: Die erste Art der Schönheit nennt Schiller Schönheit des Baues oder architektonische Schönheit, die zweite Anmut. Die Anmut ist nur ein Vorrecht des Menschen; und auch nicht allen willkürlichen Bewegungen, sondern nur denen, welche ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind, kommt Anmut zu. Die Anmut ist also die Schönheit der Gestalt unter dem Einflusse der Freiheit[2]). „Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmut und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre." Die Anmut gehört zur harmonischen Gestaltung des Menschenlebens. Denn wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, will das ästhetische nicht verkürzt sein. Hier erhebt sich aber die schwierige Frage: Wie kann eine sittliche Persönlichkeit zugleich Schönheit zeigen? Indem Schiller diese Frage aufstellt, wendet er sich von dem äußeren Ausdruck der geistigen Schönheit zu dieser selbst.

c) Die Antwort lautet: Die Schönheit der Seele erfolgt bei demjenigen Zustand des Gemüts, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung zusammenstimmen. Hier glaubt sich nun Schiller von Kant zu scheiden; denn dieser sieht ja in jeder Neigung eine Gefährdung der Reinheit der sittlichen Autonomie. Schiller versteht zwar Kants ablehnende Stellung von dessen methodischem Gesichtspunkte und seiner historischen Situation aus, glaubt aber doch die Ansprüche der Neigung „bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht" in Schutz nehmen zu müssen. Denn der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Tugend ist aber nichts anderes, als eine Neigung zur Pflicht. Der Mensch darf nicht nur, er soll also Lust und Pflicht in Verbindung bringen. Wo so die Pflicht zur Natur geworden ist, da ist die sittliche Denkart geborgen. Dies Siegel der vollendeten Menschheit ist es,

---

[1]) XI, 323—371.

[2]) Vgl. XII, 100. „Schönheit . . . ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung" u. Br. an Körner 18. 2. 1793: „Diese große Idee der Selbstbestimmung (Freiheit) strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit" (s. Fries: „Die Ahndung des Ewigen [z. B. der Idee der Freiheit] in der Erscheinung durch das Gefühl des Schönen!!!")

was man unter einer schönen Seele versteht. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht der Humanität, ist eine Idee, die der Mensch „bei aller Anstrengung nie ganz erreichen" kann. Und so muß sich die schöne Seele im Affekt in eine erhabene verwandeln, und das ist der untrügliche Probierstein, wodurch man sie von dem guten Herzen oder der Temperamentstugend unterscheiden kann[1]. Wie nun die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung Würde. „Sind Anmut und Würde (jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt) in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet." Während das Gefühl der Achtung von der Würde unzertrennlich ist, erweckt die Anmut ebenso notwendig das Gefühl der Liebe. Die Begierde stürzt sich auf ihren Gegenstand; die Achtung beugt sich vor ihm, und die Liebe neigt sich zu ihm. „Die Liebe allein ist also eine freie Empfindung."

d) Kant unterscheidet in seiner Entgegnung[2] zwei Punkte. 1. Er gesteht Schiller zu, daß die Tugend, d. i. die fest gegründete Pflichtgesinnung, gar wohl die Begleitung der Grazien verstatte. Denn eine sklavische Gemütsstimmung könne nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht sei ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung. Aber 2. dem Pflichtbegriff als solchem könne er keine Anmut beigesellen; denn er enthielte unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch besteht. „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget." Schiller war hocherfreut über die Zustimmung im ersten Punkte, hielt aber auch an seiner abweichenden Meinung in zwei Punkten fest. Zwar gibt es keinen begeisterteren Propheten der sittlichen Erhabenheit als gerade ihn, aber dennoch tritt nach ihm das ästhetische Lustgefühl nicht nur bei der festen Tugendübung oder als Folge der Pflichterfüllung auf, sondern es führt auch zu ihr hin und kann auch bei der Pflichthandlung selbst mitwirken[3]. Der Versuch des Nachweises hierfür ist das Thema seiner „Briefe über ästhetische Erziehung" und des Aufsatzes „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten". Der Geschmack vernichtet den Widerstand der Neigung gegen das Gute und befördert so die Moralität. Freilich der Sieg des Geschmackes über den rohen Affekt ist an sich gar keine sittliche Handlung; denn das Sittliche hat keinen andern Grund als sich

[1]) XI, 371 ff., vgl. dafür XII, 295 ff., bes. 305 u. 314 f.

[2]) Rel. innerh. d. Grenzen S. 10. Anmerkg. 3. 2. Auflage. Vgl. Vorländers Einleitung: Kant und Schiller LXII ff.

[3]) Man wolle die feinen Unterschiede hierbei nicht übersehen. Vgl. Vorländer, Ethischer Rigorismus 557 ff.

selbst. Der Geschmack kann also durch seinen Einfluß zwar nie etwas Moralisches erzeugen, aber doch die Moralität des Betragens begünstigen. Bis hierher würde Kant Schiller durchaus zustimmen[1]), obwohl nach seiner Meinung gerade die Kultur des moralischen Gefühls die „wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks" ist. Denn nur wenn Vernunft und Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht sind, kann der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche[2]) Form annehmen. Schiller faßt das Verhältnis gerade umgekehrt auf: Es gibt keinen anderen Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht[3]): nur durch Schönheit wandert man zur Freiheit[4]). Die Aufgabe der ästhetischen Erziehung ist es aber, das Ganze unserer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden[5]). Und wenn jemand sich der Vorschrift der Vernunft unterwirft, dies aber seines feinen Schönheitsgefühls wegen mit Freude tut, so kann das der sittlichen Reinheit seiner Tat keinen Abbruch tun[6]). Jedenfalls schadet der reine (nicht etwa der verweichlichte) Geschmack der Moralität in keinem Falle, wenn er auch oft nur „die Legalität" unseres Handelns befördert. Es gibt also zwar „kein moralisches Übertreffen der Pflicht", wohl aber „ein ästhetisches"; denn die Pflicht kann nur vorschreiben, „daß der Wille heilig sei, nicht, daß auch schon die Natur sich geheiligt habe". Diese „ästhetisch" freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit heißt edel, die reine Pflichterfüllung erhaben[7]).

---

1) Vgl. Kr. d. U. 260 u. 395. 2) Kr. d. U. 264. 3) XII, 96. 4) XII, 6.
5) XII, 87. Vgl. Fries' Regel der Vollkommenheit. 6) XII, 290.
7) XII, 100 f.

Lebenslauf.

Am 20. September 1886 wurde ich, Reinhard Ferdinand Karl Georg Weiß, als Sohn des verstorbenen Arztes und Geschichtsforschers Geh. Sanitätsrats Dr. med. Reinhard Weiß und seiner Ehefrau Marie, geb. Reiche, zu Bückeburg geboren.

Von Ostern 1896 bis Ostern 1905 besuchte ich das Gymnasium Adolfinum zu Bückeburg und bestand daselbst Ostern 1905 das Maturitätsexamen. Darauf studierte ich vom Sommersemester 1905 bis zum Wintersemester 1908/09 einschließlich evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen, Marburg, Berlin und schließlich wieder in Marburg. Hier bestand ich vor der theologischen Fakultät am 7. Juli 1909 die erste theologische Prüfung.

Meine theologische Ausbildung verdanke ich vor allem den Herren Professoren Dr. Dr. Bornhäuser, Budde, Harnack, Herrmann, Heitmüller, Holl, Jülicher, J. Kaftan, Kleinert, Mirbt u. a. Philosophische Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Adickes, Maier, Riehl, Stumpf u. a. Allen meinen hochverehrten Herren Lehrern gebührt mein dauernder, herzlicher Dank.

Im Herbst und Winter 1909 bis zum Juli 1910 beschäftigte ich mich mit theologischen und philosophischen Vorarbeiten für die Lizentiatenarbeit, soweit ich nicht durch besondere Verhältnisse daran verhindert war. Vom Juli 1910 bis Ende März 1911 fertigte ich dann die vorliegende Arbeit an. Nachdem ich sie bei der theologischen Fakultät zu Marburg eingereicht hatte, versah ich vom 1. April bis zum 1. Oktober 1911 provisorisch das Diakonat zu Camburg a. d. S. (Sachsen-Meiningen).

Am 24. Februar 1912 unterzog ich mich dann dem Rigorosum in Marburg.